

أزمة الأقليات في الوطن العربي

الدكتور
حيدر إبراهيم علي

الدكتور
ميلاد حنا

القسم الأول

المباحث

أزمة الأقليات
في الوطن العربي

١ - قضايا الحرية والأقليات في الوطن العربي

د. حيدر إبراهيم علي

٢- البلسم الثقافي لتطريب الأقليات من التعالي التاريخي إلى التآخي المستقبلي

د. ميلاد حنا

قضايا الحرية والأقليات
في الوطن العربي

الدكتور حيدر إبراهيم علي

مقدمة

يكاد موضوع الأقليات في الوطن العربي أن يكون من محرمات الكتابة والبحث، أو على الأقل يفضل أن يكون من المسكوت عنه. إذ لا تعدُّ معالجة هذا الموضوع من النشاطات الفكرية البريئة، فهي غالباً ما تثير الريبة والشك وتذهب بالظنون بعيداً خاصة إذا كانت الأجواء السياسية غير عادية. ولأننا لم نتعرض لمسألة الأقليات، كان من الطبيعي أن يأتي الاهتمام من قبل باحثين أجانب، مما يجعل القضية لا تخلو من شبهة تآمر أو نيات سيئة. ورغم أن الوطن العربي شهد حروباً طائفية وإثنية استمر خلالها الاقتتال لسنوات طويلة، كما حدث في لبنان والسودان. وهي أمثلة لصراع ظاهر وعنيف. ولكن الكثير من الدول العربية يمور داخلها صراع أقليات كامن وناعم لم ينفجر بعد. ويمكن أن يعبر عن نفسه بأشكال أخرى في أي لحظة. كل هذا لم يجعل الاهتمام بمسألة الأقليات يحتل مكانة متقدمة في الفكر العربي أو المجال الأكاديمي والبحثي أو حتى في العمل السياسي المباشر.

تسعى هذه الدراسة للمساهمة قدر الإمكان في طرح سؤال الأقليات بتتبع المفهوم والمعاني والمصطلحات المتشابهة أو المتقاطعة التي تساعد في فهم وإدراك الظاهرة. ثم الرصد التاريخي بحثاً عن صلة الماضي في تشكيل حاضر وواقع الأقليات بالإضافة لتكوين النظرة والوعي بالأقليات. وبالتأكيد، في النهاية

التساؤل حول المستقبل وتصور ممكنات المخرج. ولقد أصبحنا لا نتحدث عن استشراف المستقبل لأن الحاضر لا يمدنا بالحقائق الثابتة نسبياً، فحالة الانتقال التي تعيشها مجتمعاتنا تجعلنا مثل أبطال الرواية مفتوحة النهاية. وأمامنا الحرب الأهلية في السودان التي يمكن أن نؤرخ لها بصيف ١٩٥٥م. وطوال هذه المدة عجزت كل القوى السياسية والنخب الحاكمة عن الوصول إلى حل ناجع يوقف هذا النزيف. وبالتأكيد العجز عن الحل دليل على ضعف التحليل والفهم للمشكلة. والسبب في ذلك قد لا يرجع إلى ضعف الوسائل العلمية والفكرية، ولكن الجرأة والصدق هما العلة الحقيقية.

إن ربط موضوع الأقليات بقضايا الحرية يفسر كثيراً من القصور والسلبيات، لأن الحرية هنا لا تتوقف عند المطالبة بها للأقليات، بل هي مطلوبة كوسيلة لدراسة الظاهرة دون محاذير ورقابة خارجية وداخلية. ومع أن قضايا الحرية تلح علينا بقوة خاصة وأن العالم المعاصر قد أعطاها أولوية قصوى، مهما اختلفت الدوافع ، إلا أنها تأتي عندنا بعد هموم أخرى كثيرة. ولم تصبح شرطاً ضمن أجندة البحث عن حلول لتلك الهموم. فالحرية وسيلة وغاية في حد ذاتها أي نستخدمها في فهم المشكلات برؤى صافية ونجعلها هدفاً واقعياً نواجه به أسباب وجود هذه القضايا المعقدة التي تقعد بالمجتمعات والأوطان.

إن البحث عن حلول علمية وواقعية لمشكلات الأقليات من خلال التسامح وقبول الآخر وتبني التعددية السياسية والثقافية، هو المدخل الصحيح لقيام دولة وطنية قوية يمكن أن تتجه نحو وحدة قومية شاملة ومستدامة. ولكن حين تنشغل كل دولة بأزماتها الداخلية خاصة المتعلقة بدمج الوحدات الاجتماعية والثقافية، فسنكون أمام دول ومجتمعات فسيفسائية مبعثرة تنقصها القدرة أو القوة الذاتية. وبالتالي لن تضيف لما هو أكبر أو أشمل أي الوحدات القومية الكبرى.

حاولت هذه الدراسة أن تُعمّق فهم ظاهرة الأقليات من خلال التاريخ وعلم النفس والاجتماع، وألا تكتفي بوصفية خارجية لنتائج تلك العوامل الدفينة التي تقف وراء الدوافع للتفرقة أو التمييز، والدوافع التي تجعل المجموعات تصل حد القتال ومحاولة القضاء على الآخر. فقد لاحظت أن أغلب دراسات الأقليات تدخل إلى الأبعاد السياسية مباشرة، وبرغم أننا لم نغفل دور السياسة، ولكن وضعنا السياسة في سياق أوسع وفي حجمها الحقيقي بالذات كنتيجة لسيرورة ثقافية واجتماعية ونفسية. قد يحس القارئ بالابتعاد أو التفصيلية أحياناً، ولكن كل هذا ليس من النوافل في موضوع كالأقليات، ولكنه بحكم العادة يتوقع تناولاً معلوماً ومطروقاً.

* * *

الفصل الأول

في مفهوم الأقليات

استهلال

يعدُّ موضوع الأقليات (Minorities) من الموضوعات الهامة والقديمة المتجددة مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحدث في الحقب التاريخية المختلفة. وهو موضوع تداخل تخصصات عديدة مثل الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة والتاريخ ودراسات الحضارة وعلم الوراثة. لذلك فهو يثير الجدل والمناقشة والاختلاف بين قطاعات واسعة من الأكاديميين والمهتمين بالمشكلات الإنسانية. وتخطى هذا الاهتمام قاعات الدراسة، لأن مشكلة الأقليات والعنصرية برزت واقعياً على سطح حياة كثير من المجتمعات بالذات الدول حديثة الاستقلال، لأنها مرتبطة بالوحدة الوطنية وكيان الدولة الجديدة المتماسكة وبقضايا التنمية والتطور الاقتصادي. كما أن هذه المشكلة تخفي داخلها صراعات حقيقية أخرى مثل الصراعات الطبقية والاجتماعية – الاقتصادية المختلفة والتي تظهر كصراعات عرقية أو إثنية.

تعددت المداخل والمعالجات حسب تكوين الباحثين العلمي وإيديولوجياتهم والأهداف العملية، ولكن يمكن أن نحصر الاتجاهات والمناهج في مدخلين كبيرين – لأسباب إجرائية – ثم تتنوع داخلها طرائق وزوايا تناول الموضوع وهما:

١– **المدخل الأنثروبولوجي** والذي يهتم بمفهوم العرق (Race) والمجموعات الإثنية (Ethnic Groups) أي التركيز على التماثلات الثقافية، وتاريخ الأعراق الرئيسية والسلالات، وهذا المدخل قد تنجم عنه نظريات وتسويغات عنصرية مختلفة.

٢– **المدخل الاجتماعي** والذي يعالج العلاقات العرقية ووضعية الأقلية تجاه الأغلبية والتعصب والتحيز العنصري وأشكال الصراع وسبل حل المشكلة مثل:

الدمج والتذويب والتعددية والانفصالية والصدامية ثم أنواع الأقليات، كذلك السلوك الجمعي في الجماعات متداخلة العلاقات.

هذا التقسيم الثنائي قد لا يكون له وجود في واقع الدراسات المهتمة بالأقليات والعنصرية لتكاملية المدخلين (Interdisciplinary)، ولكنه تصنيف من أجل البحث، وتسهيل عرض بعض أشكال التطور التاريخي لمفهوم الأقليات، وأسس نشأة مسوغات إيديولوجية وسياسية تحاول أن تأخذ الطابع العلمي سواءً كانت على أسس أنثروبولوجية أو اجتماعية خاصة. وأن هذه المسألة العرقية ذات طابع يمس الواقع الحياتي أيضاً بصورة مباشرة تظهر في التعامل الملموس، مما جعل مهمة اللحاق بإيجاد تفسير منطقي وعلمي أمراً صعباً يكون مبتوراً إذا حصرنا فهمه على مدخل أو مدخلين منفصلين.

* * *

تاريخ القضية

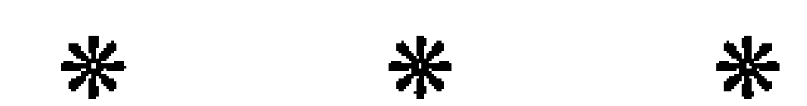
يرتبط موضوع الأقليات بمفاهيم مثل العنصر أو العرق Race والمجموعات الإثنية (Ethnic Groups) ويهتم بالعلاقات العرقية (Racial Relationals)، والعنصرية (Racism)، والتفرقة العنصرية (Segregation)Racial أو (Apartheid)، كما كان الحال في جنوب إفريقيا. وهو موضوع قديم بالذات حين يأخذ بعداً أوسع يقوم على أساس إيديولوجي بمعنى ضمن رؤية شاملة للعالم والإنسان. ومن ثم يصنف الإنسان الآخر حسب أصله وعرقه أو ثقافته بالمفهوم الشامل. ويقوم على مثل هذا التصنيف تحديد جميع العلاقات الاجتماعية الأخرى من العشيرة أو القبيلة حتى الدولة الوطنية مثلاً أو العلاقات بين المجتمعات أو الدول المختلفة على صعيد عالمي أو إنساني عام.

من هذا المنظور يمكن تتبع فكرة تصنيف الإنسان حسب أصله أو عرقه أو

ثقافته أو دينه أو لونه، وإرجاعها إلى حقب بعيدة في التاريخ، وهي تبدأ مع شعور أي مجموعة بالـ(نحن/ We – feeling)، أو التمييز بين الجماعة الداخلية (In – group)، والجماعة الخارجية (Out – group)، وهذا شعور قديم وعام في أي جماعة يبدأ عفوياً وتلقائياً ولا عقلانياً. فالفرد حين يواجه غريباً يتولد لديه إحساس (قد يكون حذراً أو خائفاً أو متقبلاً) لتمايز واختلاف ذلك الآخر. قد يكون شعوره بسبب اللون أو الشكل أو اللغة أو الهيئة أو السلوك. وقد يتبلور هذا الإحساس أو الشعور داخل جماعة ما، ثم تبدأ الجماعة في إعطائه شكلاً ومحتوى عقلانياً بمعنى خلق وتكوين الأسباب والمسوغات المقبولة الكامنة خلف هذا الشعور تجاه الآخر أو الغريب خاصة لو أخذت العلاقة المتبادلة شكلاً عدائياً. ويتحول ذلك الشعور أو الإحساس شبه الطبيعي أو الفطري إلى موقف إيديولوجي أو ثقافي، لأن مسألة اختلاف (بالذات حين تستخدم صفات مثل دونية أو انحطاط) المجموعة أو الجماعة الأخرى سيسوّغ وتختلق له شواهد وإثباتات مفتعلة تجعله "حقيقة" عند الجماعة أو جزءاً من ثقافتها ونظرتها للإنسان والعالم.

كانت هذه هي بدايات الفكرة العنصرية أو العرقية على مستوى حضارات أو مجتمعات كبرى في التاريخ القديم، فقد كانت الشعوب القديمة تطلق على الشعوب الغريبة عنها لفظة (برابرة) كما هو الحال عند اليونان، أو ترى نفسها الشعب المختار، أو شعب الله المختار كما يقول اليهود. وكانت القبائل البسيطة أو ما يسميها البعض (البدائية) تطلق كلمة إنسان على نفسها فقط. وفي تلك الفترة لم تحاول هذه الشعوب أو القبائل إيجاد دلائل (علمية) تثبت ادعاءاتها وافتراضاتها. ولكن تغير الحال مع تطور العلوم الطبيعية بالذات البيولوجية وقوانين الوراثة، ثم العلوم النفسية والاستفادة من اختبارات الذكاء ومقياس معدلاتها، يضاف لها النظريات الاجتماعية والسياسية في فهم التقدم أو التمايز بطريق منحازة ومتعصبة. كما عرفت فترة بزوغ الفكرة القومية (Nationalism) محاولات تأكيد عناصر

التشابه بين مجموعات مبعثرة، وهذا قد يقود بطريقة مباشرة أو غير مباشرة للشعور بالامتياز والتفوق وعلى الأقل بالاختلاف عن الآخرين. ثم أعقبت فترة نمو القوميات في القرن التاسع عشر مرحلة التسابق الاستعماري نتيجة للتطورات الاقتصادية الناجمة عن الثورة الصناعية، وبدأت الدول الأوربية في البحث عن مستعمرات يمكن أن تكون مصدراً للمواد الأولية (الخام)، وأسواقاً للسلع الأوربية، ومصدراً للأيدي العاملة الرخيصة، أو البحث عن مواقع استراتيجية. وجاء الاستعمار تحت ستار حضاري – حسب زعمه – أي من أجل (تمدين) تلك الشعوب المستعمرة وسمى المهمة "عبء الرجل الأبيض" (White Man's Burden). وفي بعض الأحيان لم يتوقف عند حد الادعاء النظري بالتفوق، بل عمل فعلياً من خلال الاستيطان على تطبيق أفكار التفوق، وعزل الآخرين بسن قوانين عنصرية (جنوب إفريقيا وروديسيا)، أو من خلال التمثل الإجباري والاستيعاب الثقافي مثل فرنسا. كما عمل الاستعمار الغربي في أثناء وجوده في دول العالم غير الأوربي بالتركيز على الاختلافات الإثنية (الثقافية والعرقية) في الأقطار التي حكمها، وكانت الإدارة الاستعمارية تعتمد على القبائل أو على المجموعات المختلفة بتقريب بعضها، وبإعطائها الامتيازات على حساب القبائل والمجموعات الأخرى. وهذا ما عرف بسياسة (فرّق تسُد Divide and Rule). وتعد الإدارة البريطانية بالذات مثالاً لهذه الممارسات في الهند ونيجريا والسودان وفلسطين.



نحو تعريف للأقليات

نواجه من البداية بصعوبة تحديد التعريف الحصري أو الجامع المانع لمفهوم الأقليات أو الأقلية، وهذه إشكالية تسود في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية والنظرية عموماً. لذلك لا نكتفي بتبني تعريف بعينه، ولكن سنستعرض عدداً من التعريفات التي قد تمكّن القارئ من تركيب تعريف أو معنى أكثر شمولاً.

تقدم الموسوعة البريطانية الجديدة تعريفاً يقول : «الأقلية هي مجموعة متميزة ثقافياً أو إثنياً أو عرقياً تعيش ضمن مجتمع أكبر. وهذا المصطلح عندما يستخدم لوصف مثل هذه المجموعة، يحمل داخله شبكة من الآثار السياسية والاجتماعية»[1] .

ولأن المصطلح يستخدمه علماء السياسة والاجتماع، فالأقلية بالضرورة خاضعة لمجموعة مهيمنة ضمن المجتمع. ووصف التبعية أو الخضوع – أكثر من كونه عددياً – هو الأصل في التعريف والخصيصة الأساسية المعرِّفة للأقلية، مثال جنوب إفريقيا؛ فالسود كانوا أقلية كيفية رغم الكثرة، فهذا يعني أنها أقلية، بحكم هيمنة الأمة البيضاء إذ قد تكون الأكبر حجماً من المجموعة المهيمنة.

عند الاجتماعيين، فإن الأقلية لابد أن تكون متميزة ليس بالضرورة مميزة (من الامتياز)، أي التمايز بمعنى الاختلاف فقط أو مختلفة اجتماعياً. وبهذا التفسير فهي لها أحكام وشروط معينة للعضوية وتوجيهات محددة للسلوك الثقافي تفرقها عن الأغلبية. ولا بد أن تكون لها خصائص واضحة تميزها عن بقية المجتمع. وبانفصالهم عن القوى المهيمنة في المجتمع، فإن أعضاء الأقلية غالباً ما يُبعدون عن الاندماج العام في نشاط المجتمع، وفي الوقت نفسه قد يحرمون من نصيبهم من الحقوق والمكافآت المجتمعية. وفي أغلب الأحيان تكون الأقلية النمطية هي الأفقر والأقل تملكاً أو حيازة للسلطة والثروة مقارنة بالأغلبية، مع وجود استثناءات نادرة .

تذكر الموسوعة أن غياب بعض الخصائص يجعل من الصعب اعتبار بعض المجموعات أقليات. ففي أمريكا المعاصرة، نجد أن الدين نادراً ما يصلح كمعيار للأقلية بسبب علمانية الدولة، التي لا تجعل الدين عاملاً مؤثراً في أي تمايز أو تصنيف. ومثال ذلك مجموعات الماسونيين في الغرب، رغم اشتراكهم في معتقدات تختلف عن الآخرين، ولكنهم يفتقرون لخصائص مميزة تجعل منهم أقلية

---

(١) The New Encyclopaedia Britannica, vol. 8, 15th edition 1994, p. 169.

متماسكة. نادراً ما تعتبر أي مجموعة اجتمعت لأسباب اقتصادية أولية أقلية، إذ لا يكفي الوجود في مكان مشترك، إلا إذا ارتبط نشاطهم بعناصر موحدة مثل القرابة والعرق أو الثقافة. ويختلف دور مجموعات الأقليات من مجتمع إلى آخر اعتماداً على بناء النظام الاجتماعي، وعلى القوة النسبية للأقلية. وفي الماضي كان المجتمع يواجه خيارين في مواجهة وجود الأقلية: القضاء عليها أو تحملها ودمجها. وكان يمكن القضاء على الأقلية بوسائل عدة مثل الرفض والقمع. ففي القرن السابع عشر منع الكاثوليك الرومان من اعتناق البروتستانتية في فرنسا. وكان على البروتستانت، إما ممارسة العبادة سراً، أو تغيير دينهم أو مغادرة البلد. فالبروتستانتية بهذه الطريقة اقتلعت كثقافة شعبية. وتعتبر النازية النموذج المتطرف لقمع الأقليات كما حدث لليهود. أما الخيار الأقل قسوة فهو: الدمج، ففي هذه الحالة تتبنى الأقلية الصفات الثقافية للأغلبية المهيمنة. ففي القرن ١٩ وبداية العشرين شهدت الولايات المتحدة تدفق المهاجرين والذين تَمثَّلوا الحياة الأمريكية واندمجوا فيها برغم الصعوبات.

يقدم المعجم النقدي لعلم الاجتماع تعريفاً للأقليات يرى أنها عبارة:-" تُذكر أولاً بتجزئة مجموعة إلى مجموعتين داخليتين على الأقل، تكون إحداهما أكثر عدداً من الأخرى، أو إذا كان ثمة أكثر من مجموعتين داخليتين، أكثر عدداً منها كلها"[(١)]. ولا بد أن تضاف إلى الأكثرية خصائص أخرى، ونلاحظ هنا أن تعريف وتحديد الأقلية معكوس؛ أي بتحديد الأكثرية، لكي تكون الأقلية ما هو غير ذلك أو التعريف بالسلب. فالأكثر عدداً يمكن أن يكونوا الأقوى:" وذلك ما يحصل من وجهة نظر سياسية حصراً، في الأنظمة الديمقراطية. ويمكن أن يحصل، على العكس، أن تعتبر الأقل عدداً هم الأفضل. كما في الأنظمة الأرستقراطية أو في المجتمعات ذات التوجه النخبوي"[(٢)] .

---

(١) د. بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م، ص ٥٠-٥١.

(٢) المصدر نفسه.

يركز تعريف المعجم على الديمقراطية ونموذج الحالة الأمريكية في تحديد وجود الأقليات وتطورها. فمع حدوث التمييز بين الأكثرية والأقلية (الأقليات) يبرز السؤال هل تنجم هذه التجزئة عن انقسام ما؟ فإذا كانت الإجابة نعم، فهذا يعني أن وحدة المجموعة تكون قد تحطمت – حسب التصور المثالي لهذه الوحدة. ولذلك تواجه الأقليات ثلاث استراتيجيات ممكنة: الولاء أي أن تبقى الأقلية داخل المجموعة وتمتثل لإرادة الأكثرية، إما الانفصال أو المعارضة. وتعتبر الأولى (الولاء) والثالثة (المعارضة) من صياغة منظري الأنظمة الديمقراطية باعتبارها: "النظام الذي تم فيه ترتيب العلاقات بين أكثرية المواطنين وباقي الجسم السياسي بطريقة تجعل التعايش السلمي بينهم ممكناً"[(١)]. والسؤال كيف يتم تحقيق هذا الترتيب في الواقع؟ يرفض أصحاب المعجم القول المأثور: صوت الشعب هو صوت الله؟ لأنه مفهوم ديني للديمقراطية وللقاعدة الديمقراطية. كما يجب تجنب ما أسماه الليبراليون: طغيان الأكثرية، ومن ثم تحديد صلاحياتها بدقة. فالأكثرية تعترف بوجود الآخرين في الجسم السياسي وبمصالحهم الخاصة والتعبير عن آرائهم المميزة.

نتيجة لما تقدم، لا تستطيع الأكثرية ادعاء أي تفوق وامتياز، فهي فقط أغلبية لها صلاحيات واسعة في اتخاذ القرارات الملزمة للجميع. والنتيجة الأخرى المهمة هي أنه غير مسموح لأي قسم أو جزء من الشعب – مهما كان حجمه – أن يعتبر نفسه الشعب أجمعه. وبهذه الطريقة يمكن ضمان حقوق المواطنين الذين يشكلون أقلية – عبر قاعدة التناوب أو أي تدبير مؤسساتي آخر حسب المفهوم الدستوري للديمقراطية[(٢)].

هناك تعريف سوسيولوجي يركز على العلاقة الاجتماعية والتفاعل باعتبار أن الأقلية كما لاحظنا في التعريف السابق قد تُحدد بغيرها. يرى (Klinloch)

---

(١) المصدر نفسه ص ٥١.

(٢) المصدر السابق نفسه.

"الأقلية هي الجماعة التي تُعرّف على أنها مختلفة عن الأغلبية، حسب افتراضات مرتبطة بمعايير جسمانية أو ثقافية أو اقتصادية أو سلوكية، ونتيجة لذلك تعامل وتضبط بصورة سلبية"(1) هناك عوامل أساسية - مجتمعية، جماعية (جماعاتية) وفردية تتسبب في هذه العلاقة ، قد نحصرها في ستة أبعاد رئيسية:

١- **البعد التاريخي:** كيف ظهرت الأقليات وتطورت في مجتمع ما؟ ما أصولها أو أسسها وتطورها؟

٢- **البعد الديموغرافي:** ما خصائصها حسب حجم الجماعة، التوزع الجغرافي، سمات اقتصادية وصحية، وهكذا. ما أحوالهم الديموغرافية، الاقتصادية - الاجتماعية مقارنة بجماعات الأغلبية؟

٣- **البعد الموقفي:** ما الاتجاهات والنمطيات (Stereotypes) فيما بين الأقليات نفسها، وبينها وبين جماعات الأغلبية؟

٤- **البعد المؤسسي:** ما المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع التي تدعم الاتجاهات نحوه، وتضبط العلاقات بين جماعات الأقلية؟ تتضمن الأمثلة العزل/ الأبعاد السياسي، اللامساواة في المرتبات، فرص تعليم غير متساوية، النمطية الإعلامية (صورة الأقليات في الإعلام) والتفرقة القضائية. كل هذه مجالات للضبط المؤسساتي لجماعات الأقلية.

٥- **البعد الحركي - الاجتماعي:** ما ردود فعل جماعات الأقلية تجاه الأغلبية خلال فترة زمنية في شكل حركات اجتماعية - محاولات الأقلية الأساسية للتعامل مع وضعها الخاضع للسيطرة.

٦- **الأنواع الرئيسية لعلاقات الجماعة:** ما النتائج الناجمة عن علاقة الجماعة وخصائصها المتغيرة - يتضمن ذلك تفاعل الأقلية — الأغلبية، وكذلك تفاعل الأقليات.

---

(1) Graham Klinloch: The Sociology of Minority Group Relations. Pri ntice -Hall, Inc. N.J. 1979,pp. 5-12.

ثمة مداخل متعددة لدعم الأبعاد السابقة، منها:

أ- **المدخل الفسيولوجي**: يعتمد على افتراضات قائمة على أسس فسيولوجية للأقليات: الجينات، الاختلافات الهورمونية تأثيرات العمر، فروق مفترضة في مستويات الذكاء، والعلاقة المفترضة بين شكل الجسم والسلوك الاجتماعي.

ب- **مدخل سيكولوجي**: ويركز على أنماط وعوامل الشخصية والأمثلة تشتمل على نظريات فرويد، الفروق الجنسية، الطفولة، الانحراف، ونظريات الشخصية المهتمة بالفروق الإثنية والطبيعية، والسلوك المنحرف.

جـ - **المدخل الاجتماعي النفسي**: يشتمل على نظريات الجماعة المرجعية والدور والوعي الطبقي، والحرمان النسبي، وتحديد الانحراف - أي الافتراضات الخاصة بأثر عوامل الجماعة في علاقات الأقلية.

د- **المدخل الاجتماعي**: يركز على أهمية الخصائص المجتمعية مثل قيم جماعة الأغلبية، الأساس الاقتصادي للمجتمع، آثار التطور الاقتصادي، أنماط بناء الأسرة، تطور اللامعيارية (anomie) نظريات التراتب الاجتماعي، المدى الذي يفترض أن تفترق فيه الأقليات فيزيقياً وثقافياً واقتصادياً عن الأغلبية.

أما الأغلبية فهي: أي مجموعة قوة - نخبة تحدد الآخرين كمختلفين و/ أو أدنى حسب خصائص مدركة، ومن ثم تضبطهم وتعاملهم سلبياً. ولذا الأقلية: هي أي مجموعة حددها الأغلبية حسب خصائص مدركة وتعاملها نتيجة ذلك بطريقة سلبية.

وينتهي هنا التعريف إلى أن الأقليات ليست مسألة عدد، فهي معرّفة وخُلقت وكُرِّست من قبل نخبة نافذة. ضمن عملية تقوم خلالها الأغلبية بتقوية بناء السيطرة - الخضوع. ونضيف أن الأقليات ظاهرة عامة في كل المجتمعات التاريخية والمعاصرة. تتميز حالياً بالوضوح وإمكانية الملاحظة، وهي أساس التنظيم الاجتماعي لأن جماعات الأقلية خاضعة لأشكال معينة في التفرقة.

ومنحت أدواراً محدودة في السياسة والمجتمع والاقتصاد. فهي قاعدة / أساس للتنظيم الاجتماعي للنظام المجتمعي. كذلك أساس التراتب الاجتماعي، لأن فوارق الأقلية تحدد التراتب حسب الدور غير المتساوي والجزاء غير المتساوي. وهي أداة للضبط الاجتماعي من قبل الصفوة النافذة/ المنفذة، كذلك مؤشر للقيم الأساسية والتطور المجتمعي وأساس الديناميات الاجتماعية والتغير.

الأقليات والعرقية

يحتل مفهوم العرق (Race) أو السلالة أو العنصر موقعاً هاماً في تصنيف الأقلية، وفي بعض الأحيان يتطابق العرق مع الأقلية. والعرق كلمة مطاطة ومخاتلة ومضللة في كثير من الأحيان، لأنها مثقلة بالانحياز القيمي (value Laden) وليست محايدة وثابتة. فقد تعطي المعنى حسب الحقبة التاريخية أو الإطار الثقافي أو الموقف السياسي. يعرِّف معجم علم الاجتماع العنصر أو الجنس أو العرق بأنه: "اصطلاح يطلق على مجموعة سكانية تتميز بصفات بايولوجية مشتركة تقررها العوامل الوراثية... ومن الجدير بالملاحظة بأنه ليس هناك ارتباط بين الصفات الوراثية البايولوجية والقدرات الذكائية، أو المزايا الحضارية للأجناس البشرية. إلا أن الاختلافات الظاهرية في المظهر الطبيعي والبايولوجي للأفراد أو العناصر، قد تؤدي في ظروف معينة إلى ظهور الوعي الذي يدفع إلى الاعتقاد بمبدأ الجيد والعنصر الرديء"(١).

نلاحظ في هذا التعريف أن العنصر أو العرق حقيقة علمية من زاوية وجود مجموعة من الناس لها خصائص فيزيقية موروثة تجعلها مختلفة في شكلها ومظهرها الخارجي عن الآخرين، ولكن هذه الحقيقة أي الاختلاف في الأشكال يجب ألاَّ يقود إلى القول بأنه هو سبب الاختلاف الحضاري بين المجموعات، طالما أنه من غير الممكن إرجاع نشأة الحضارة أو الثقافة وتطورها وتغيرها إلى جنس واحد،

---

(١) دينكن ميتشيل: معجم علم الاجتماع ترجمة إحسان محمد الحسن، بيروت، ١٩٨١م، ص ١٧٠.

يمتاز بهذه الخواص خارج التاريخ، وبغض النظر عن الظروف الاجتماعية والبيئوية الأخرى. من هنا يمكن القول بأن العرق كمصطلح بايولوجي حقيقة موجودة، ولكن كمصطلح ثقافي – حضاري لا وجود له خاصة لو تحدثنا عن التفوق والعرق النقي. لأن الخصائص البايولوجية يمكن أن تورَّث في أغلب الأحيان، بينما الخصائص الحضارية والاجتماعية تكتسب في كل الأحوال. ولكي تكون فكرة العرق أو العنصر علمية، علينا أن نسلم بأن جميع البشر لهم أب أو أصل واحد، و لم تكن هناك اختلافات في الإنسان الأول، والذي يسمى الإنسان العاقل (Homo Sapiens)، ونتيجة للهجرات، واختلاف البيئات الجغرافية والمناخية والمحيط الثقافي أيضاً برزت الاختلافات في بعض الخصائص مثل لون البشرة والطول وشكل الرأس والوجه والشعر ولون العيون وشكل الأنف وبنية الجسم. والبشر يشتركون في التفاصيل الجسمية الرئيسية المهمة – مثل الدماغ والجهاز العصبي والدم والأوعية الدموية، وجميع الأحشاء والعضلات والشكل العام[1].

وهذه أعضاء جسمية عند جميع البشر أياً كان عنصرهم، فهي تؤكد أن الأصل واحد، أما الفروع والاختلافات فهي خارجية لا تؤثر على وحدة الإنسان وقدراته الجسمية والفكرية، والتي تتشكل حسب العوامل البيئوية، ويمكن أن تتغير حسب تغير البيئة.

نتيجة للحقيقة السابقة فهناك تصنيف وتقسيم يثبت وحدة الأصل إنسان وتفرعه معاً. فقد توزع الإنسان العاقل إلى ثلاثة عروق أو عناصر رئيسية، حسب ما تقول الدراسات الأنثروبولوجية هي: القوقازي والمغولي والزنجي، أو الأبيض والأصفر والأسود[2]، وهذه العروق تشمل عدداً مما أسماه لينتون الأنسال (جمع نسل)، والمقصود منها مجموعة من الأفراد الذين يتباينون، بالنسبة إلى معيار

---

(١) ولستون كروجمان: مفهوم العرق في كتاب الأنثروبولوجيا. – (تحرير) رالف لنتون، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت ١٩٦٧م، ص٧٩.

(٢) يضيف بعض الكتاب مثل هويلز عنصراً رابعاً هو سكان أستراليا الأصليون يضاف لهم الهوتنوت والبوشمان.

معين، في كل من خصائصهم الجسمية "ويمكن جمع عدد من الأنسال ذات الخصائص المشتركة في عرق أو عنصر واحد"[1].

هناك بعض العلماء يقول بأن العرق هو مجموعة مُعرَّفة اجتماعياً (Socially defined) بأنها متميزة فيزيقياً، سواءً وجدت هذه الفروق التمييزية أو لم توجد. ومن ثم يعدّ العرق مفهوماً ذاتياً (Subjective)، لأنه وجود لا يعتمد على حقائق موضوعية أو إمبريقية يمكن التحقق منها بملاحظة خصائص محددة، ولكن ذلك التحديد يعتمد على رأي مجموعة ما تجاه الآخر، مثلاً الإفرو – أمريكي يتوقف عن أن يكون زنجياً (Negro) حين يغادر الولايات المتحدة؛ فهو في جنوب إفريقيا قد يكون (Coloured)، وفي نيجريا – رغم تقارب اللون – يعد أوربياً أو أجنبياً، وفي البرازيل يدعى "يانكي"[2]. وهذا لا يمنع من وجود خصائص موضوعية كما أسلفنا، ولكنها كثيراً ما تكون مثقلة بالتحيز والتعصب والذاتية، خاصة عند تحليل أو تفسير هذه الخصائص وربطها بصفات أخرى غير جسمية أو فيزيقية.

كان النقاش كثيراً ما يدور بين الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والبيولوجيين حول وجود العرق أصلاً، وكما يقول كروقمان، هناك ثلاثة احتمالات للحوار وهي:

١-العرق موجود في المجتمع البشري.

٢- العرق غير موجود في المجتمع البشري.

٣- حتى لو كان العرق موجوداً في المجتمع البشري، فإنه لا ينطوي على أي دلالة إلاَّ في ضوء الفكرة التي يحملها عنه الناس وكيفية استجابتهم لهذه الفكرة[3]. ونحن في هذه الصدد نقول بوجود أعراق كبرى، ولكن قيمة ومعنى

---

(١) رالف لنتون، المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) Pierre L. Van den Berghe (ed):- Rac and Ethnicity

(٣) في رالف لنتون: الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص ٧٣.

العرق نسبية أولاً، ثم لا تقرر الخصائص الاجتماعية والثقافية، وحتى الفروق الفردية بين الناس (وفي الوقت نفسه نحاول نفي وجود ما يسمى بالعرق أو النقي ومن ثم المتفوق). ونعتمد في كثير من النقاط على تقرير لليونسكو وضعته مجموعة من العلماء من مختلف الاختصاصات عام ١٩٥٠م، وتقرير آخر عام ١٩٥١م، وتوصل إلى النتائج التالية:

١- أصل الإنسان واحد وينتسب كل الناس إلى مجموعة واحدة هي الإنسان العاقل أو الناطق (Homo Sapiens)، وتناسل الجميع من هذا الأصل، ثم تفرقوا وانقسموا إلى مجموعات أثّرت فيها عوامل بيئية مختلفة أظهرت الاختلافات الفيزيقية الخارجية التي تمكن ملاحظتها بسهولة.

٢- ثمة اختلاف ضعيف بين البشر في تكوينهم الأساسي وهذا الاختلاف بسبب الوراثة أو البيئة، ويمكن القول أن التشابه بين الناس أشد وأقوى من الاختلاف. وهذا الاختلاف ينظر إليه من وجهات نظر مختلفة حسب الأغراض العلمية (أو الإيديولوجية) التي يهدف إليها.

٣- **العرق** يعني - نتيجة لما تقدم - "**جماعة من الناس تتميز بتكتلها، وصلاتها القرابية قربى توافق فيما بينها وتجعلها تتوارث عناصر واحدة وصفات فيزيقية متشابهة، قد تختفي مع الزمن بسبب عوامل جغرافية أو عزلة ثقافية قد تثبت وتستمر**"[1] وهذه الاختلافات واضحة، ولكن الخطأ في تفسير هذه الاختلافات بصورة تجعل المجموعة تبدو وكأنها تتمايز أساساً (أو تتفوق بسبب هذه الاختلافات).

٤- ليس ثمة ارتباط حتمي بين المجموعة العرقية من جهة والمجموعة الوطنية أو الدينية أو الجغرافية أو اللغوية أو الثقافية، فلا يمكن تسمية الألمان أو الأمريكيين أو الفرنسيين أو الإنجليز أو أي شعب يكوّن وطناً: عرقاً. كذلك المجموعات الدينية كالمسلمين أو اليهود أو البروتستانت أو الكاثوليك أو البوذيين. كما لا

---

(١) ممدوح حقي: العنصرية والأعراق: بيروت ١٩٦١م، ص٩٩ ، هذه المعلومات عن بيان باريس ١٩٥٠م. (اليونسكو) حول العرق.

يمكن تسمية المناطق الجغرافية المنعزلة مثل جزيرة إيسلندة أو سكان الجزر البريطانية أو سيلان (سريلانكا) عرقاً. كذلك الذين يتكلمون لغة واحدة مثل العربية أو الإنجليزية، أو الجماعات الثقافية مثل الأتراك والصينيين لا يمكن أن نطلق عليها كلمة (عرق)(١).

من المعروف أن العالم شهد ويشهد هجرات متواصلة منذ بداية التاريخ بسبب الحروب بين مجموعات بشرية مختلفة، يضاف لذلك عمليات التزاوج بين المجموعات المختلفة. لهذا يصعب إثبات وجود (عرق) نقي لم يتداخل أو يختلط مع الآخرين. كما أنه لا توجد معايير لتحديد (نقاء) العرق؛ فمفهوم مثل (الدم) أثبتت العلوم الطبيعية عدم فائدته لوجود أربع فصائل للدم يشترك فيها جميع البشر، ولذلك تصبح فكرة (الدم النقي) أو (الأزرق) مجرد أسطورة.

رغم وجود فوارق فيزيقية بين الأعراق الثلاثة الكبرى إلا أن ذلك لا يتضمن أي مدلولات ثقافية أو حضارية أو عقلية أو أخلاقية، ومن ثم لا يمكن القول بأن من قدر على صنع الحضارة هو أكثر ذكاء من الآخر بسبب عرقه. كما أن الفروق الفردية بين أفراد المجموعة الواحدة تنفي هذا الادعاء. ومثل هذه الفوارق تعود إلى تأثير البيئة والاستعداد الطبيعي وتعتمد على تكافؤ الفرص. وأحياناً قد يكون التفاوت بين أفراد العرق الواحد أكبر من أفراد عرقَين مختلفَين.

أثبتت بعض الدراسات الأنثروبولوجية مرونة الإنسان حتى بالنسبة للعوامل التي يظن أنها بيولوجية ووراثية فقد بيّن (بواس) (Boas) في دراسة له أن بعض المجموعات البشرية لا تحافظ على الثبات الذي يعتقد أنه يلازم الأنواع العرقية، وإنما على العكس تظهر ميلاً ملحوظاً إلى التغير حسب ظروف البيئة الجديدة، كذلك دراسة (باولز) حسب البيانات التي جمعت عن الأشكال الجسمية لطلاب جامعة هارفارد، وعلى مدى ثلاثة أجيال فقط حيث ظهرت زيادة حقيقية في الأحجام(٢).

---

(١) التقريران في كتاب ممدوح حقي السابق الذكر، ص ٩٨-١١٧.

(٢) رالف لنتون، مرجع سابق، ص ٤٨.

وثمة ثلاث وجهات نظر تثير الاهتمام في هذا التحليل مما جعل العلماء يغيرون مصطلح عرق:

١- السكان المحليون – في أغلب الأحيان – مختلطون لدرجة يصعب الرجوع إلى الجينات النقية، ومن ثم صعوبة الوصول إلى الوحدات العرقية الأصلية التي تناسلوا منها.

٢- يوحي مفهوم عرق بأنه ثابت مطلقاً.

٣- يرتبط مفهوم عرق كثيراً بعوامل عقلية وثقافية(١).

استبدل بعض العلماء الأنثروبولوجيين الفيزيقيين مصطلح عنصر أو عرق واستعملوا مفهوم مجموعة إثنية (Ethnic Group) على اعتبار أن مصطلح عنصر أو عرق صار تقليدياً، لذلك لم يعطوا المصطلح الحديث محتوى جديداً (من بين هؤلاء مونتاجو، هوفين، هادون، هكسلي) فهم لم يلغوا الاعتبارات البيولوجية، ولكنها حللت حسب ظهور المورثات (الجينات) وتوزيعها بين سكان العالم.

تُعرَّف المجموعة الإثنية على أسس اجتماعية تقوم على تماثلات ثقافية بين جماعات أو أعداد من الناس، وهذا لا ينفي أن تكون أحياناً هذه المجموعة الإثنية المعينة ذات خصائص جسمية وجينية (موروثة)، ولكن التصنيف يرتكز أساساً على الثقافة المشتركة، أي عادات وتقاليد ولغة ودين، وهي خصائص موضوعية ومستقلة في حد ذاتها بعيداً عن الاعتبارات الشخصية مع احتمال أن تُعمَّق هذه الاختلافات والتصنيفات على أسس من التعصب والتحيز اللامنطقي. وهذا الاتجاه نحو تفسير ثقافي- اجتماعي يحاول أن يترع عن مفهوم العرق أي تفسير بيولوجي، ويرى ذلك مجرد افتراضات من قبل المجتمع نفسه، يفسر ردفيلد تلك الفكرة قائلاً:

" إن الفوارق الحقيقية بين الجماعات التي تتباين من الناحية البيولوجية، قد لا تنطوي على مضاعفات تذكر بالنسبة لشؤون الناس. أما الفوارق المتصلة

(٢) رالف لنتون: مرجع سابق ص ١١١.

بمعتقدات الناس وأوهامهم والفوارق المنظورة التي تستلفت انتباههم فهي التي تؤثر في شؤوهم وتصرفاهم، ويمكن القول إذن أن العرق هو من اختراع الإنسان"(١).

يعتمد الاتجاه الاجتماعي – الثقافي على ما تكونه الجماعة من أفكار وعقائد ثابتة (Dogmas) عن نفسها، وكيف تنظر إلى المجموعة الخارجية أو الأخرى. وتصل إلى حد بعيد في إنكار الحقيقة البيولوجية، فهي تراها طارئة، ويمكن أن تزول من خلال التزاوج والهجرات مثلاً. ولكن المقياس الموضوعي في تحديد المجموعة الإثنية غير دقيق، وغير محدد، وذاتي للحد البعيد. والذي يجعل التصنيف صعباً، فقد تكون هناك مجموعتان متشابهتان، ولكن مع ذلك تعبر كل مجموعة عن تمايزها (القبائل العربية مثلاً).

* * *

الرق والأقليات

تعد ظاهرة الرق من أكثر الظواهر التي أثّرت في وجود وعلاقات مجموعات الأقليات الحالية. ويمكن القول أن رواسب الرق مازالت باقية حتى اليوم رغم إلغاء الرق كمؤسسة اجتماعية واقتصادية، إلا أنه بقي كثقافة حية في التعامل اليومي، وفي الاتجاهات والمواقف والتفاعل الاجتماعي من زواج وحقوق. فما زالت عبارات مثل (عبد) و (عبيد) وأخلاق أو طبع عبيد متداولة بدون كثير حرج في كثير من المجتمعات العربية – الإسلامية والشرقية عموماً، باعتبار أن الرق قد انتهى فيها في وقت متأخر تاريخياً مقارنة ببقية

(١) G.E Simpson and J. Milton Ginger: Racial and Cultural Minorities. N.Y, 1958, p.49.

العالم. هذا وقد ارتبطت ظاهرة الرق بالحروب والأسر، وبرغم أن الحروب قديمة، ولكن الرق ظهر متأخراً عنها، لأن المنتصرين كانوا في الماضي البعيد يقتلون الأسرى لعدم إمكانية الاستفادة منهم. ومع تطور الإنتاج وبالذات الزراعة والبناء صارت هناك حاجة لأيدٍ عاملة مجانية. وكانت الشعوب القديمة تقتل الغريب، وأحياناً تأكله، وذلك لندرة الطعام، لأن إضافة أي شخص جديد للجماعة كان على حساب الغذاء المحدود، ولكن صارت تحتاج إلى زيادة إنتاجها، فاستفادت من الغرباء بالطرائق المختلفة. ومن المصادر للرق الحرب، وفيما بعد البيع والشراء، بل صارت الحروب تشن بهدف الحصول على العبيد. وبالذات عند قيام المدن صارت بعض الأسر تمتلك الأراضي كمظهر لنشأة الملكية الخاصة الفردية، لذلك كان عدد المالكين وأسرهم في بعض الأحيان أقل من أن يكونوا قادرين على استثمار الأرض، كما أنهم لم يريدوا المشاركة أو التخلي عن أراضيهم. وهنا انقسم المجتمع إلى الأحرار المالكين والأرقاء المملوكين وبينهما المعدمون، والذين كانوا بعض الأحيان – في روما وأثينا مثلاً – يبيعون أنفسهم أو أبناءهم في حالات الفقر أو العجز عن سداد الديون. كذلك يمكن استرقاق من يرتكبون خطأً ضد النظام الاجتماعي أو السياسي. وهكذا صارت الحروب والجريمة والفقر، وفيما بعد صار الخطف مصدراً أساسياً للرق، فقد تكونت عصابات تعترض القوافل والمراكب أو تُغير على الآخرين، هذه هي المصادر الرئيسية للرق[1] .

هذا وقد كان الرق جزءاً مقبولاً وعادياً ضمن أفكار وممارسات المجتمعات في السابق. بل كان بعض الفلاسفة مثل أفلاطون – حسب ظروفهم التاريخية – الاجتماعية يرى أن الحرية والرق ظاهرتان طبيعيتان. وكان هذا التمييز والإقرار بشرعية العبودية يقوم على أساس قياس كل الشعوب الخارجة عن ثقافتهم بأنهم

---

(١) عن روبرت سميث في كتاب: جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار، ١٩٧٩م، ص ٥٧.

برابرة غير متحضرين. ففي جمهورية أفلاطون ثمة تقسيم للنفس يمكن نقله إلى المجتمع أو المدينة الفاضلة؛ إذ تذكر قوى ثلاث تتكون منها النفس الإنسانية، ولا بد أن تنسجم لكي تحقق السعادة للإنسان أو المجتمع. والقوى هي: العقل والقلب والشهوة، والفضائل المقابلة لها هي: الحكمة والشجاعة والعفة. وينقسم المجتمع أيضاً إلى ثلاث طبقات:

(١) الحكام وهم بمثابة العقل ومصدر الحكمة والتشريع وهم الفلاسفة.

(٢) الحراس وهم بمثابة القلب وفضيلتهم الشجاعة ومهمتهم حماية المدينة.

(٣) العاملون من زراع وصناع وتجار هم منوطون بإرضاء الشهوات المادية.

ويرى أفلاطون أن العدل لا يقوم على المساواة، ولكن يقوم على اعتبار هذه الفوارق نظاماً طبيعياً، ويجب أن يكون العقل أو الرأس هو سيد الجسم، وعلى العبد في هذه الحالة أن ينقاد للحكمة أو العقل[1]. ويقف أرسطو مع الرأي القائم نفسه على التمييز بين اليوناني وغير اليوناني، ويرجع ذلك إلى الطبيعة وقوانينها. واليوناني في نظره خلق ليكون سيداً، ويحكم، ولا يمكن استرقاق اليوناني حتى لو وقع في الأسر، لأن بعض الناس يكونون عبيداً في أي مكان والبعض الآخر لا يكونون عبيداً في أي مكان[2]. وهذا هو نظام الكون والطبيعة البشرية التي يجب عدم تغييرها، لكي لا يختل الكون والمجتمع. واستمرت هذه الأفكار في عهد الإمبراطورية الرومانية، لأنها رغم انتصارها العسكري والسياسي، فقد تغلبت الفلسفة اليونانية على الحياة الفكرية. وبرغم ظهور أفكار أخرى تدعو للمساواة ومعاملة الناس حسب إنسانيتهم، وليس حسب حق المواطنة أم عدمها، ولكن الرومان بحثوا عن الجوانب التي تؤكد عظمة الرومان.

---

(١) دراسة جمهورية أفلاطون: فؤاد زكريا، ١٩٦٧م.

(٢) عن كتاب السياسة لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، ١٩٤٧م، ص٩٧-١٠٢ في كتاب عبد السلام الترمانيني.

اشتهرت روما بإمبراطوريتها الكبيرة، ولذلك كانت من أكبر المجتمعات على الإطلاق التي انتشر فيها الرق، وكان سبباً في انحلال الأسرة والمجتمع، وفي سقوط روما أخيراً. وقد شهدت أقوى ثورات العبيد منها ثورة تزعمها سبارتاكوس عام ٧٨ق.م. التي هددت روما لمدة سبعة أعوام. وهذه الثورات تعكس التغيير الذي حدث في معاملة الرقيق ووضعيتهم، ففي البداية كان الأرقاء جزءاً من الأسرة، وكانت تربطهم علاقة شبه أبوية مع رب العائلة - رغم أنه كان ينظر إليه كشيء، أو في مرتبة الحيوان مهمته أن يكون نافعاً لسيده. ولكن مع تعقد المجتمعات والتطورات التي حدثت في الاقتصاد والسياسة وزيادة الحاجة إلى الرقيق والمردود الاقتصادي لهم قامت قوانين قاسية تحدد نوع المعاملة بالإضافة للعرف السائد بين السادة في معاملة رقيقهم لضمان بقائهم بالخوف والترهيب.

ويمكن من النص التالي تحديد الوضعية القانونية والاجتماعية للرقيق:

"الرقيق إنسان تحول بالرق إلى مال، يتصرف به مالكه كتصرفه بشيء من أشيائه، فله أن يبيعه ويؤجره، وله أن يرهنه وأن يوصي به، ويورث ثمنه إذا مات. غير أنه ذو روح وإدراك، وأنه يفعل ما يؤمر به، فكانت الفائدة منه أكبر، ولذلك كان الرومان يعدونه من الأشياء النفيسة (Res Mancipi)، وبالرق تسقط حقوق الرقيق القانونية، فلا يحق له أن يتصرف في شيء حتى نفسه، لأنه مملوك في نفسه وبدنه"(١).

حسب هذا الوصف يصبح المسترق شيئاً محروماً من إنسانيته، فلم تكن للرقيق حقوق الزواج بمعنى الزواج الشرعي؛ فهم يتوالدون فقط، وطالما لم تكن لديهم ملكية فليست هناك قواعد في الميراث، كما أن اختلاط النسب ليس مشكلة، ولا يفترض أن تكون عندهم أخلاق أو قيم. كانوا أدوات عمل وتسلية لأسيادهم،

(١) عبد السلام الترمانيني، مرجع سابق، ص ١٠٩.

يقومون بالأعمال الشاقة والقذرة، كما أن الرومان كانوا يتفرجون على حلقات المصارعة التي يصارع فيها العبيد والأسرى بعضهم، أو الحيوانات المفترسة.

كان إلغاء الرق في الأزمنة الحديثة نتيجة طبيعية، لأن الأسباب التي استوجبت الرق قد انتهت. فالرق لم يكن نتيجة لأسباب نفسية تكمن في الميول الوراثية عند الإنسان التي تجعله يميل للعدوان تجاه الآخرين، أو "لا إنسانية الإنسان تجاه الإنسان" هي الدافع لامتلاك الآخرين. إذ ليس للرق صلة بالغريزة الإنسانية، فهناك تجمعات بشرية لم تمارس الرق (هم الأستراليون الأصليون والأسكيمو وقبائل في حوض الأمازون وفي وسط إفريقيا وجزر المحيط الهندي) كذلك الإنسان الحديث والجماعات القديمة قبل العصر الحجري الحديث[1]، لأن الغريزة يفترض فيها أن تكون خالدة أزلية، أي عند الإنسان في كل زمان ومكان.

يرتبط الرق ببساطة بالحاجة للأيدي العاملة، لذلك حين كان العمل قليلاً لم يمارس الرق، وحين ظهرت الآلة بعد الثورة الصناعية وثبتت فائدة العمال الأجراء لم تعد هناك حاجة للرق في الدول التي دخلتها الثورة الصناعية، ولكنه استمر في جنوب الولايات المتحدة الزراعي المحتاج للأيدي العاملة المجانية. هذا وقد واكبت التطورات الاقتصادية تغيرات فكرية وسياسية جذرية في أوربا نتيجة لعصر التنوير وقيام الثورة الفرنسية إلغاء الرق بعد عامين من قيام الثورة أي عام ١٧٩١م ثم قرر مؤتمر لندن للدول الأوربية في عام ١٨٣١م اعتبار تجارة الرقيق من أعمال القرصنة. وكان مؤتمر فيينا عام ١٨١٥م قد قرر منع تجارة الرقيق.

أما في الولايات المتحدة فقد كان موضوع الرقيق سبباً من أسباب قيام الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب، وبعد انتصار الشمال أعلن إبراهام لنكولن تحرير العبيد في الجنوب عام ١٨٦٣م. وقد استمرت حملات تحريم الرق في المحافل الدولية فقد وقعت الدول الأعضاء في عصبة الأمم اتفاقية جنيف لعام ١٩٢٦م، والتي تحرم

---

(١) Leslie A. White:- The Science of Culture, 1971,pp, 127-8.

تجارة الرقيق بكل صورها خاصة في الدول الموضوعة تحت الحماية أو الوصاية. كذلك أعلنت الأمم المتحدة في ميثاقها المساواة بين الناس، وأعقبت ذلك بعد ثلاث سنوات من إنشائها بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨م حيث تقول المادة الرابعة: (لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق، وتجارة الرقيق بأوضاعها كافة)، وتلت ذلك اتفاقيات لتأكيد هذا القرار مثل الاتفاقيات الدولية في عامي ١٩٤٩م و١٩٥٦م وأخيراً في ١٩٦٦م[1].

* * *

العلاقات العرقية في المجتمع والدولة

تمثل خلفيات العرق والرق والإثنية الأسس التاريخية لموضوع الأقليات، وهي التي زودت المواقف الراهنة بإيديولوجيات وثقافات التمييز والتفرقة. لذلك كان لابد من معالجة هذه الظواهر بتفصيل، لأنها ليست مجرد تاريخ، بل تشكل حاضر مشكلات الأقليات.

أنتجت العلاقات العرقية في تجلياتها المختلفة ضمن الأقليات أو في شكل أعراق مختلفة أو مجموعات إثنية، أشكالاً عديدة للتفاعل السلبي والإيجابي. وقد زودتنا بمفاهيم كثيرة لتوصيف أنواع العلاقات، ولأنها من ناحية عملية تساهم في تشكيل البناء الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، تكون العلاقات العرقية والطبقات الاجتماعية أداة للتمايز الاجتماعي أو التشريح الاجتماعي أو التراتب الاجتماعي (Stratification Social) (حسب المصطلح الشائع في علم الاجتماع الغربي عموماً). وهذا التحليل يؤثر بدوره في دراسة توزيع الأدوار (Roles)، وتحديد المراكز (Status) وبيان المكانة (Prestige) في المجتمع. كما أن العلاقات العرقية تساعدنا في دراسة الثقافة السائدة والثقافات الفرعية أو المركزية والنسبية

---

(١) عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص ١٦٧ -١٩٢.

الثقافية. بالإضافة لعمليات الاندماج والتكامل (integration) بين الثقافات المختلفة والتثاقف (acculturation) أو الانفصال الكامل. وتهتم في هذا الصدد بظواهر التعصب (Prejudice) والتسامح العرقي (toleranc) وردود فعل من تقع عليهم التفرقة أو التعصب من قبل الجماعة المهيمنة أو المتسيدة (Dominant Group). وفي النهاية البحث عن إمكانيات حل مشكلات الأقليات في المجتمعات المختلفة وتحريرها من حالات تخلفها الاقتصادي والاجتماعي وشعورها بالدونية والنقص، وذلك من خلال التعددية والمشاركة أي الديمقراطية.

يرى كثير من علماء النفس الاجتماعي والاجتماع أن العلاقة العرقية تبنى على التعصب (Prejudice) ويعرّف (Simpson- Yinger) التعصب بأنه "اتجاه عاطفي غير مرن، أو استعداد أو تهيؤ مسبق لاستجابة معينة بطريقة ما تجاه مجموعة من الناس"(١) وقد يكونون مجموعة فقط حسب خصائص في ذهن الإنسان المتعصب، فهو يصنفهم معاً، في حين يمكن ألا يكون بينهم أي تشابه أو تفاعل حقيقي. فالتعصب أو التحيز إذن اتجاهات، ولكن ليست كل الاتجاهات تعصباً، برغم أنها كلها تتضمن أفكاراً مسبقة. ولكن التعصب أو التحيز يكون مشحوناً بعاطفة وانفعال. فالمتحيز أو المتعصب يختار وينتقي حقائق بعينها بصورة متعمدة ومختارة لكي تؤكد صحة تحيزه، ويتعامى عن جوانب أخرى من الحقائق، وتقود أفكار التعصب إلى النمطية (Stereotype)، وهي حسب تحليل والتر ليبمان نظرة متعصبة تجعل الشخص ينظر لكل أفراد مجموعة ما وكأنهم شيء واحد، وحتى التجارب الجديدة مع هذه المجموعة لا تغير شيئاً، بل تُعدّل لكي تؤكد الفكرة القائمة والمقولات الثابتة وتنسجم مع الحكم المسبق (النمط)، والتعصب غير قابل للتغير والتعديل مثل الاتجاهات العادية. وفي التعصب أو

(١) Simpson, G.E and Yinger, J.M. (eds).Race and Cultural Minorities. New York, Harper and Row,1972 p.14.

التحيز ليست الأحكام مسبقة فقط، ولكنها خاطئة أيضاً ولا يحاول أصحابها تصحيحها بل الدفاع عنها وتدعيمها، فعندما يكون الاتجاه المسبق قوياً وغير مرن بطريقة تشوه الإدراك والحكم، فهذا هو التعصب، والذي يستجيب لوظيفة لا عقلانية عند الشخص.

يرى كوكس Cox وجوب التفريق بين التعصب (Prejudice) وعدم التسامح (Intolerance) إذ يعتبر العوامل الاقتصادية أساسية في تحديد العلاقات بين الجماعات المختلفة، لذلك فهو يتخذ مصطلح (التعصب أو التميز) لكي يرجع للاتجاهات التي تُسهل الاستغلال الاقتصادي للأقليات. فهو يرى معاداة السامية مثلاً عدم تسامح وليس تعصباً، والتعصب العرقي هو آليات تمكين مجموعة من خلال الاتجاهات الاجتماعية من تمرير نوع من استغلال العمل، لكن اللاتسامح الاجتماعي هو اتجاه متخلف يدعم أفعال الجماعة لتطهير نفسها من الجماعة الثقافية المضادة (عدم رغبة جزء من الجماعة السائدة لقبول ثقافة أو عقائد أو ممارسات جماعة تعدّ خاضعة (مسودة) على أساس أن ذلك مضر بتماسك الجماعة الكبرى السائدة وتهديد للوضع القائم (Status Quo). بينما التعصب هو اتجاه اجتماعي ينشره المستغلون بين العامة بوصم جماعة بأنها أدنى أو ذات صفات معينة أحط، وذلك لتسويغ استغلال تلك الجماعة، أو استغلال مواردها الاقتصادية أو الاثنين. فهو يرى فرقاً بين اللاتسامح والتعصب العرقي في مجالات التعامل، ففي الأولى يسود الاضطهاد وفي الثانية يسود الاستغلال، رغم أهمية العامل الاقتصادي، ولكن كوكس يصل إلى تعميمات ساذجة أحياناً حين يقول:

"معاداة السامية (Anti semitism) هي اتجاه ضد اليهود لأنهم يهود، بينما التعصب اتجاه موجه ضد الزنوج، لأنهم يريدون أن يكونوا شيئاً أكثر من كونهم زنوجاً"[1].

---

(١) Cox, Oliver C.:- Caste, Class and Race, A Study in Social Dynamics New Yok, 1970, p.394

ربما الفرق الواضح بين اللاتسامح والتعصب العرقي هو أن الجرائم غير المتسامحة ترحب بالتحول والتمثل والتذويب، لكن في جماعة التعصب العرقي تقف موقفاً عدائياً تجاه التذويب والتمثل، يقر بعض الكتاب Yinger and Simpson بأن أسباب العداوة بين الجماعات هي تراكمية (Cumulative) وتفاعلية (Interactive)، لذلك فهم يفضلون مصطلح تعصب ليغطي الشكل الكلي المعقد الذي يتضمن الحكم المسبق غير المرن، والحكم الخاطئ للجماعات والدرجات المختلفة للاتسامح.

فالتعصب هو اتجاه أو ميل للاستجابة، ولكنه قد لا يكشف بالضرورة عن فعل حقيقي تجاه أفراد أقلية مثلاً – لسببين: عدم وجود موقف أو وضع / أو وجود مواقف يظهر فيها الشخص النفور، لأن وجود اتجاهات أخرى تمنع التعبير الصريح عن الكراهية. فقد تتعصب ضد سكان الصين أو الأسكيمو أو الأقزام ولكنهم بعيدون عنك و لم تقابل أحدهم، لذلك لا تعبر عن اتجاهك. أو هناك ملون عنده تعصب قوي ضد الرجل الأبيض، ولكنه في مواقف كثيرة يخفي مشاعره أو لا يعبر عنها مباشرة.

لذلك يجب عدم الربط بين التعصب والتفرقة رغم تقاربهما، التعصب: "المعاملة الفارقية لأفراد يفترض انتماؤهم لجماعة اجتماعية معينة"، فقد يفرّق شخص تجاه الآخر، دون أن يشعر بتعصب نحوه، ولكن غالباً ما يكون لاعتقاده بأن الآخر متعصباً. توجد مثل هذه الاحتمالات في التعامل:

١- وجود تعصب دون تفرقة.

٢-وجود تفرقة دون تعصب.

٣- التفرقة يمكن أن تكون من بين أسباب التعصب.

٤- التعصب يمكن أن يكون من بين أسباب التفرقة.

٥-محتمل أو غالباً ما يحدث تساند متبادل.

يرى بعض علماء الاجتماع أن - التفرقة والتعصب نتاج الظروف القائمة في البناء الاجتماعي ويحددون هذه الملاحظات:

١-**تطور التعصب**: لا يولد الفرد متعصباً بطبعه، لأنه يُكوِّن فهمه الاجتماعي بالاكتساب والتعلم، فهو يتعلم المعتقدات والاتجاهات. لذلك فالبغضاء أو التعصب ليسا (طبيعيين) فهذا انعكاس للظروف الاجتماعية والثقافية، ولذلك تغير هذه الظروف يُوجد إمكانية تغير التعصب أو تعديله أو إلغائه. فالمجتمعات المنغلقة صعبة أو بطيئة التغيير في مواقفها واتجاهاتها، لأن الفرد يتمثلها بصورة قوية. إذ يكتسب الفرد التعصب من خلال المؤسسات الاجتماعية المختلفة تدريجياً حتى تصبح جزءاً من شخصيته. (ماكيفر وبيدج).

٢- وجود قوالب لمجموعة من التصرفات، وتمد كل مجموعة أفرادها بتصورات عن الآخرين كجماعة وليسوا كأفراد، وقد يكون ذلك أكثر تقسيماً ووضوحاً في المجتمعات المعقدة التركيب ذات التضامن العضوي التي تتميز بتقسيم كبير للعمل الاجتماعي وتتعدد الجماعات مثل الطبقات، الأحزاب، المهن، الأقاليم والأديان.

٣- أنواع التعصب عديدة فأولها التعصب كنوع من المطابقة مع جماعة، ولكي يكون عضواً مقبولاً في جماعته، لابد أن يمارس طرق الجماعة، والخروج عن الجماعة أمر صعب. وقد يكون التعصب مظهراً لاضطراب الشخصية؛ أي أن يكون الفرد عاجزاً عن تحقيق اندماجه في الجماعة، لذلك يحوِّل كراهيته العامة نحو جماعة معينة. ومن مسوغات التمسك بالتعصب:

١- أسباب اقتصادية - اجتماعية.

٢- البحث عن كبش فداء (مسوّغ).

* * *

أنواع الأقليات

الأقلية - كما أسلفنا -ليس بالضرورة أن تكون قليلة العدد، فالزنوج في جنوب إفريقيا، والإنجليز في الهند أثناء الاستعمار مثالان لنفي تلك الفكرة. فالمعيار هو علاقة توزيع السلطة بأنواعها. يعرف ويرث Wirth[1] الأقلية بأنها جماعة من الناس تصنف لوحدها (تمييزاً عن الآخرين) بسبب خصائص فيزيقية أو ثقافية، ويعرضهم ذلك إلى نوع مختلف وغير متساو في المعاملة، ولذلك يعتبرون أنفسهم موضوعاً لتفرقة جماعية. ووجود أقلية يعني وجود جماعة سائدة (Dominant) مقابلة تتميز بمركز اجتماعي أعلى، له امتيازات أعظم أو أكثر. بينما مركز ووضعية الأقلية يقومان على إبعادها عن المشاركة الكاملة في حياة المجتمع. والفرد مهما كانت قدراته ينظر إليه كوحدة داخل الأقلية.

وبرغم ذلك، فالأقليات ليس ذات نموذج واحد، فهم يختلفون في المعايير والرموز التي تحددهم، وفي طبيعة علاقتهم بالجماعة السائدة، وفي ردود فعلهم في المواقف المختلفة. يمكن أن يتحدد التصنيف لمواقف الأقلية حسب أهداف الأقلية وفيما يلي بعض النماذج:

١- **التعددية Pluralistic** : رغبة الأقلية في التعايش جنباً إلى جنب مع الأغلبية والأقليات الأخرى. هذا شرط لحضارة ديناميكية، لأنها تسمح بالتبادل المشترك والاهتمام. فهي تأخذ شكل الرغبة في مساواة سياسية واقتصادية، مع تسامح تجاه التنوع الثقافي اللغوي والديني. ويختلف مفهوم التعددية من تكوين اجتماعي إلى آخر، ففي بعض المجتمعات يعني التسامح والقبول بين الجماعات الثقافية، ولكن تعاون أقل في النواحي الاقتصادية والسياسية.

٢- **التذويب، التمثل Assimilation**: رغبة الأقلية في الذوبان في الجماعة السائدة، وهذا يعتمد على رغبة الأغلبية أو الجماعة السائدة. أحسن مثال الزنوج

---

(١) In Ralph Linton (ed) p. 347

في الولايات المتحدة بالرغم من أن الأقليات الأخرى (فالولايات المتحدة اعتبرت مصهراً melting pot) مثل اليهود فقد ذابوا في المجتمع الأمريكي بسبب نجاحهم الاقتصادي. بينما يختلف الوضع بالنسبة إلى جماعات إثنية أخرى؛ لأن بعضهم يرفض الذوبان من نفسه.

٣- الانفصالية Secessionist: تطالب الأقلية بالاستقلال الثقافي والسياسي خاصة حين تعجز عن الاندماج أو ممارسة التعددية فترى الحل في الانفصال عن الآخرين.

٤- صدامية Militant: لتأكيد هويتها مثل الفهود السود، المقاومة الفلسطينية، الجيش الجمهوري... إلخ. أحياناً تكون مقاتلة وصدامية لكي تتغلب على قوميات أخرى، السوديت في تشيكوسلوفاكيا السابقة والصهاينة في (إسرائيل).

يقدم كوكس سبعة مواقف تميز علاقات الأقلية - الأغلبية وهي:

١- مواقف يكون فيها الملّون غريباً في المجتمع الأبيض مثل الزنوج والهنود الحمر. موقف الغريب (Stranger Situation).

٢- مواقف اتصال البيض الأصيل عندما تكون ثقافة الملونين بسيطة، الهولنديون في جنوب إفريقيا والهنود في جزر الهند الغربية (Original -Contact S.).

٣- موقف عبودية الملونين حيث تستغل أرستقراطية بيضاء قليلة أراضي أو موارد طبيعية كبيرة بالذات الزراعة، وتشتري قوة العمل كعبيد في سوق الرقيق جنوب أمريكا قبل الحرب الأهلية وجامايكا (Slavery S.).

٤- عندما تقوم أقلية من البيض في مجتمع ملون في الحكم، وتكون الطبقة الحاكمة مثل البريطانيين في المستعمرات (Ruling - Class Situation).

٥- مواقف تحاول فيها نسبة كبيرة من البيض والسود تأكيد أحقيتهم بمنطقة ما، بينما يصر البيض بأنها قطر وطن الرجل الأبيض bipartite situation.

٦- مجتمعات اختلطت وامتزجت مثل البرازيل amalgamative situation

٧- مواقف يقوم الملونون بإخضاع أقلية من البيض مثل هايتي في القرن ١٨ وطرد البيض من اليابان (Nationalistic Situation) (الموقف القومي).

يرى أحد الباحثين أن الأقليات تتحول إلى حركات اجتماعية، تسعى لاتخاذ أحد المواقف السابقة، بقصد تأكيد هويتها والمطالبة بحقوقها الاقتصادية والسياسية والمساواة على أسس المواطنة مثلاً. ويورد ما يسميه: الحركات الانصهارية والحركات الاندماجية والحركات التعددية والحركات الاستعلائية والحركات الانفصالية. والوصول إلى هذه المواقف ينبع من رفض الأقلية لوضعها، والتمرد عليه، والبحث عن وضعية وعلاقات أفضل[1] .

* * *

(١) سعد الدين إبراهيم : تأملات في مسألة الأقليات، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢م، ص٤٤-٥٢.

الفصل الثاني

الخلفية التاريخية للأقليات
وظهور التمايز في الوطن العربي

جاءت الدعوة النبوية مؤكدة على المساواة، وتلك بداية نستشهد بها حتى الآن لتأكيد أقدمية ومبدئية المساواة في دين جاء بين قبائل وعشائر متنافرة ومتحاربة، كما يدلنا على ذلك تاريخ أيام العرب قبل الإسلام. وقد أكد الدين الجديد القيمة الإنسانية المشتركة وتكريم الإنسان. فالآية الكريمة تقول: {يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّه أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}. [الحجرات:١٣/٤٩] وفي تكريم الإنسان: {وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَفَضَّلْناهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلاً} [الإسراء: ٧٠/١٧]. وهذا ما جذب الفقراء والمستضعفين إلى الدين الجديد. ومن الجانب الآخر رفض المستكبرون أو ملأ قريش أن يقبلوا برسالة محمد وهم الذين يمثلون فئة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد.

بالرغم من أن الرسالة بشرت بالمساواة الكاملة إلا أن الواقع كان يستوجب قدراً من التمايز اللامتساوي بين القبائل. كما أن تحول الدعوة إلى دولة يفترض وجود قوى اجتماعية بعينها تقف في صف النبي ﷺ للدفاع والجهاد وحماية الدين. وقد انطبق مبدأ ابن خلدون عن العصبية على الفترة الأولى للدعوة الإسلامية، فهو يقول: "إن كل أمر تحمل عليه الكافة، فلابد له من العصبية". ويستشهد بالحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه"[1] وتزداد

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، الدار التونسية، ١٩٨٤م، ٢٠٨/١.

الحاجة إلى العصبية حين تحاول الدعوة أن تكون دولة أو ملكاً، وفي هذه الحالة يشتد الصراع، لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. ويرى أن هذا هو الوضع المثالي لأن الدعوة الدينية تزيد دولتها قوة على قوة العصبية، وذلك لأن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي كثيراً ما يميز أهل العصبية ويجعلهم متفردين في وجهتهم إلى الحق. ولكن لو عرفوا هدفهم واقتفوا به واتفقوا حوله، فإنهم سيستميتون عليه، وسوف ينتصرون مهما كانت أعداد خصومهم. وهذا ما حدث للعرب في فتوحات صدر الإسلام، مثل معركة القادسية واليرموك، ففي الأولى كانت جيوش المسلمين بضعةً وثلاثين ألفاً في كل معسكر وجموع فارس مئة وعشرين ألفاً بالقادسية. أما جموع هرقل فكانت أربع مئة ألف، ومع ذلك هزمهم العرب. والأمثلة عديدة لقوة العصبية المسنودة بالدعوة الدينية[1] .

لم يكن الإسلام بعيداً عن هذه القاعدة الخلدونية لأنه جزء من الواقع الاجتماعي – التاريخي لتلك الحقبة، حيث كانت القبيلة وليس الطبقة الاجتماعية مثلاً هي محرك التاريخ. ولكن الإسلام – خلافاً لليهودية والمسيحية – دعوة عالمية ونهائية أي خاتمة للأديان، حيث يقول القرآن الكريم: {وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً} [النساء: ٧٩/٤] ثم : {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران:٨٥/٣]، لذلك كان اهتمام الإسلام بوحدة الأمة صريحاً ومطلقاً لا يحتمل التهاون، ومن هنا كان لابد من وضع حدود واضحة بين المسلمين وغير المسلمين بقصد التحكم والسيطرة على الجماعة الإسلامية الجديدة والدفاع عنها من الأخطار الكثيرة التي واجهتها في المحيط المعادي لها تماماً. وستكون وحدة المسلمين استراتيجية ثابتة توجه حركة الإسلام باستمرار، وقد كان القرآن الكريم واضحاً ومباشراً في دعوته وتوجيهه

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

للمسلمين الجدد: {وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ} [المؤمنين: ٥٢/٢٣]. وحض القرآن المسلمين على الذود عن هذه الأمة بالقتال وقاية وحماية لها: { وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ} [الأنفال: ٣٩/٨].

كان من الطبيعي أن يتراوح الدين الجديد كحركة دينية - سياسية بين المثال الذي جاء به النص المقدس والسنة النبوية، وبين الواقع المعيش. وكان في هذا اختبار لضرورات العصبية في تمكين الدولة ومثالات الدعوة العالمية التي تعم البشرية جميعاً بصورة متساوية لا تفرق إلا بسبب العقيدة، مع حفظ الكرامة الإنسانية في عمومها. وقبل أن نذهب بعيداً، تستوقفنا حقيقة أن قريشاً كانت النواة الأولى لهذه الدعوة أو حاضنة الدين الجديد أو القبيلة - القاعدة (حسب فكرة الوحدويين عن الدولة - القاعدة). ففي الاجتماع البشري تقوم كل مجموعة بتأكيد تمايزها أو ذاتيتها من خلال إيجاد آخر مقابل مجموعة النحن (We group) أو المجموعة الداخلية (In -group) مقابل المجموعة الخارجية (- out groups) ويصف (السيد) هذه الوضعية بلغة أخرى، قائلاً: "إن قريشاً في المدينة الجديدة ستبقى هي قريش، وسيبقى لها تضامنها العشائري الداخلي، كما أن بطون الأوس والخزرج ستبقى بطوناً في الأوس والخزرج. كل ما في الأمر أن النبي كان يتخطى العصبية محاولاً تشذيبها وتوجيهها بحيث تقبل العيش في إطار سياسي واحد لا يلغيها بل يوازنها، وينظم علائقها بعضها ببعض، وبالعالم الخارجي على أن تبقى العصبية ذاتها عماد التضامن الداخلي، على أن يمثل الإسلام فكروية الإطار السياسي" (١) .

لم يكن هذا الانتماء وما قد يتبعه من عصبية معلناً ولا جزءاً من تعاليم الدين الجديد، بل كان يدين مثل هذا السلوك باعتباره من بقايا الجاهلية. ولكن لم يغب عن التأثير في الصراع السياسي حول السلطة لفترات طويلة. وبعد ذلك

---

(١) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة - دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٦م، ص ٥٤.

كان على الدين الجديد تحديد علاقاته مع الآخر في مستويات أخرى حسب رؤية شاملة (weltanschuung)، قسمت الناس في العالم إلى مسلمين وكفار وهم: ذميون ومشركون، ثم إلى دار الإسلام ودار العهد ودار الموادعة، ودار الكفر، ودار الحرب. وهناك ثلاث فئات على الصعيد الديني: المسلمون وأهل الكتاب وعبدة الأوثان أو الكتابيون وغير الكتابيين. وهذا التصنيف كان محط نقاش وتعديل وتغيير، حسب تغير ظروف الزمان والمكان، خاصة وأنه لم يوجد نص صريح يحدد كل فئة أو مجموعة بصورة قاطعة. ونتج عن ذلك تعدد المعاهدات والاتفاقات مع غير المسلمين، كما اختلفت المعاملة حسب الحاكم وحالة البلاد من استقرار وسلام وحرب وتنافس ورخاء اقتصادي أو ضيق. ومن هنا يمكن القول بأن الدين العالمي القائم على عقيدة توحيدية كان عليه حين توسع من مجتمع المدينة لكي يصبح إمبراطورية تضم أصحاب مختلف الأديان والملل، وكثيراً من المجموعات الإثنية المختلفة والقبائل المتنافرة؛ أن يبحث عن صيغة تمكن كل هذا التنوع والتعدد من التعايش داخل الدولة الإسلامية دون الإخلال بالمبادئ العامة التي جاء بها الدين، وأهمها العدل والمساواة والتكريم. وهذه هي المعادلة الصعبة التي مازالت تواجه المسلمين – عملياً ونظرياً – فقد عجز الإسلاميون حين حكموا عن حل النزاعات الإثنية سلمياً. كما أن المفكرين الإسلاميين لم يقدموا اجتهادات عصرية مُجمع عليها أو يمكن الاتفاق عليها بقصد أن تُعمم، وتكون وجهة نظر المسلمين عامة في التعامل مع الأقليات وبالتحديد غير المسلمين. ظل الحل معلقاً، وبقي التجريب والخطأ هو مبدأ التعامل مع الأقليات.

* * *

يفضل كثير من الكتاب والباحثين المسلمين، خاصة ذوي التوجهات الإسلامية المؤدلجة أو المسيسة، عدم استخدام مصطلح الأقليات في وصف وضعية غير المسلمين تاريخياً وراهناً. وبالرغم من اختلاف مسوغات استخدام المفهوم أو المصطلح، إلا أنهم يكادون يتفقون حول تجنب استعماله في الفكر الإسلامي المعاصر. يقول كوثراني: «إن موضوعة (الأقليات) يجب أن تحلّ محلها موضوعة التعدّد، كمصطلح ومفهوم. وإنه لمن الدلالة ألا نعثر على مصطلح (الأقلية) في تراثنا القديم. وأن هذا المصطلح لم يشع إلا مع وظائفية بعض العلوم الاجتماعية في سياسات الدولة الكبرى، ومع تكوين وتفاقم أزمة الدولة القطرية العربية (الحديثة). وبفعل وتأثير الأفكار القومية الغربية الحصرية وإيديولوجية الدولة المركزية المتجانسة»[1] ويلاحظ إصراره على وضع كلمة الأقلية بين مزدوجين، تأكيداً على أنه يستخدمها جدلاً لا اقتناعاً. وهناك كثير من الكتاب يرون أن مصطلح الأقلية مصطنع واستفزازي وغير حيادي، والدليل على ذلك أنه لا وجود له – حسب قولهم – في ديننا ومشروعنا الحضاري بالدلالات القانونية والسياسية والثقافية المتداولة الآن ومنذ حقب سابقة. ويرون أنه لم يُعرف إلا في القرن التاسع عشر وفي ظل الدولة العثمانية. وكان الغرب (هو الذي دس هذا المفهوم ليهوِّن من شأن (الأقليات) – أي غير المسلمين– ويصورهم بصفتهم ضحايا ظلم الأكثرية واضطهادها، وأنهم –لذلك– يحتاجون إلى الحماية من الخارج، وبخاصة من الدول الإسلامية)[2]. ويرى عمارة في تلك

---

(١) وجيه كوثراني: مشروع النهوض العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥م، ص ١٣٤.

(٢) مجلة المنهاج (عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت) العدد العاشر السنة الثالثة صيف ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، ص٤–٢٩٥. وفهمي هويدي في : "حقوق الإنسان في الإسلام – مقالات المؤتمر السادس للفكر الإسلامي" منظمة الإعلام الإسلامي طهران، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

الأسئلة ابتعاداً وتجريداً لأوضاع حقيقية، إذ يكتب: "ولقد آن الأوان للإقلاع عن افتعال مشكلات ثم البحث عن حلول - مفتعلة لها"[1].

بغض النظر عن التسمية، فإن الإسلام واجه منذ البداية وجود جماعات لا تؤمن بالدين الشامل والذي يقيم العلاقات على الإيمان والكفر. وكان لابد من إيجاد صيغة تعايش سلمي للاختلاف والتمايز، ومهما كان عدد كل طائفة، فهناك مجموعة تخشى القهر والسيطرة خاصة في حالة الهزيمة في الحروب التي كثرت بسبب نشر الدعوة. والإسلام من جانبه كان يريد أن يضمن الوجود ثم الانتشار بأقل خسائر ممكنة، لذلك حاول أن يهادن أو يُحيِّد أو يشل أو حتى يقتل الأعداء. وقد كان المسلمون أقلية عددية في البداية وحتى حين هزموا بعض الإمبراطوريات وفتحوا بعض الأقاليم، كان المقاتلون المسلمون الفاتحون لا يمثلون أغلبية إلا إذا كان المعيار القدرة والقوة والتفوق النوعي في القتال. وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة: {كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِين} [البقرة:٢/٢٤٩]. ونلاحظ دبلوماسية النبي ﷺ بوضوح في اختلافات الاتفاقيات وتغيرها حسب الظروف ومصالح الدين الجديد. كما أن المعاملة مع غير المسلمين كانت تخضع لحسابات دقيقة، فقد كان محمد ﷺ حين قابله المشركون، في مستهل دعوته، بعداء شديد، يشعر بأنه قريب من اليهود والنصارى لأنهم أهل كتاب يؤمنون بوحدانية الله وباليوم الآخر، مقابل من يعبدون الأوثان أي المشركين. وفي تلك الفترة الأولى كان امتلاك كتاب مقدس يقسم الكون إلى الكافرين - المشركين والموحدين المؤمنين الذين جادلهم النبي بالتي هي أحسن بينما قرّع المشركين. فهذه تجربة توحيدية مشتركة تقرِّب محمداً ﷺ من اليهود والنصارى في مواجهة المشركين - كما يقول قرم[2].

---

(١) محمد عمارة في كتاب: فكر المسلم المعاصر - ما الذي يشغله؟ القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢م ص٨٠.

(٢) جورج قرم: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، بيروت، دار النهار، ١٩٩٢م، ص٨ -١٩٩.

ساءت علاقات الرسول مع اليهود لأسباب عديدة، أهمها ديني إذ يفترض فيهم أنهم على علم بالرسالة، لذلك ادعى بعضهم الإسلام وكان بينهم الكثير من المنافقين. ومع هجرة الرسول إلى المدينة، زاد الاحتكاك باليهود والذين نازعوه في الأفكار الدينية التي أعلنها، حسب معرفتهم بالعهد القديم، وحاولت قبائل المدينة اليهودية أن تقلل من نفوذه، وأخفقت محاولاته أو أمانيه في وقوف كل الموحدين معاً تجاه الوثنية والمشركين. وعبرت الآيات المدنية عن هذا الصراع الذي ذهب بعيداً عندما أقدم اليهود على الاتصال سراً بمشركي مكة[1]. وتغيرت روح التسامح السابقة التي أبداها الإسلام، لأن الطرف الآخر لم يلتزم بعهده السلمي. لذلك يعلن المسلمون الحرب على المشركين ومَن والاهم: {قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ باللّه وَلا بالْيَوْمِ الآخرِ وَلا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدينُونَ دينَ الْحَقِّ منَ الَّذينَ أوتُوا الْكتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغرُونَ} [التوبة:٢٩/٩] . ومن جانب آخر كان الموقف تجاه المسيحيين أكثر إيجابية حتى بداية الفتوحات الكبرى التي طالت الشام ومصر وشمال إفريقيا وأرض السود، حيث تواجه المسلمون والمسيحيون. وهذا يعني أن الدولة الإسلامية أو النبوية - كما يسميها جعيط - تكونت على مراحل وتغيرت المعاملات حسب المراحل المختلفة. وهي أولاً فترة الهجرة؛ وفيها انبثقت سلطة نبوية؛ والمرحلة الثانية السنة الخامسة بعد حصار المدينة أو غزوة الخندق، عندما اكتسبت هذه السلطة الصفات الأساسية للدولة، تدريجياً، واتسعت لتشمل كل الجزيرة العربية. والثالثة بعد وفاة النبي، ومع أبي بكر حين أثبتت الدولة الإسلامية أنها قادرة على تدمير كل ارتداد وانشقاق بالقوة[2]. ويرى أن العناصر البانية للدولة التي منحتها تماسك النواة الأولى من المؤمنين، قامت على الحرب، وهي الأداة الفعلية لتوسع الدولة الإسلامية لاحقاً. والهجرة من مكة إلى المدينة هي

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(٢) هشام جعيط: الفتنة – جدلية الدين السياسة في الإسلام المبكر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣م ص٢٦.

تحول نحو السياسة والحرب، وكانت معركة بدر هي النقطة الحاسمة في التحول لأنها أكدت توحيد الأمة الإسلامية تجاه كل الأديان والمجموعات الأخرى. تبع أو لازم هذا التطور السياسي تطور آخر على مستوى قبول الدين للآخر خلال عملية التوحيد. ففي البداية كان إقصاء عبدة الأوثان تماماً عن جماعة المؤمنين في كل مجالات الحياة والعقيدة. ثم جاء الأمر على أهل الكتاب ليحتلوا مكانهم بين فئة الكفار على الصعيد الديني، ولكن قبلوا – نسبياً – على المستوى الاجتماعي، ثم فرضت عليهم الجزية أو وضعية الذميين[1].

كان قيام المجتمع السياسي في المدينة يقتضي تنظيم العلاقة بين المسلمين المهاجرين وأهل المدينة من غير المسلمين، ومن هنا جاءت صحيفة المدينة أو دستور المدينة. ويراها البعض تدشيناً للأمة السياسية التي تكمل الأمة الدينية التي بزغت في مكة. وتهمنا صحيفة المدينة كأول محاولة في الدولة الإسلامية لتحديد العلاقة مع غير المسلمين وفي الوقت نفسه تحدد هوية الدولة: دينية أم مدنية من ذلك الوقت، وحتى اليوم والمعيار لتحديد ذلك بسيط وهو: هل تقوم الدولة على حقوق المواطنة أم على العقيدة الدينية؟ وهذا ما يحدد الحقوق والواجبات. ويبدأ دستور أو صحيفة المدينة بمخاطبة المؤمنين والمسلمين "بأنهم أمة واحدة من دون الناس". ويشرح بعض الباحثين المعاصرين هذه المادة أو المبدأ باعتباره يحدد أسس المواطنة في الدولة، يقول العوا :"نصت وثيقة دستور المدينة على اعتبار الإسلام أساساً للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة. وأحلت الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فعبرت عن المسلمين بأنهم أمة من دون الناس، ويجعل هذا النص من المسلمين أمة يجمع أفرادها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون نظر إلى أصولهم القبلية أو النسبية، وهذه ظاهرة يعرفها المجتمع العربي لأول مرة في تاريخه"[2].

---

(١) جورج قرم، مر ذكره، ص ٢١١.

(٢) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة، دار الشروق ١٩٨٩م، ص٥٦.

رغم أن الصحيفة لم تذكر كلمة وطن أو مواطنة واكتفت بالأمة، إلا أن الكاتب يخرج النص من سياقه التاريخي، ويحاول أن يجعله معاصراً لغة وليس روحاً فقط. فالفقرة (٢٥) التي يجعلها دليلاً على أن الوثيقة لم تحصر المواطنة في المسلمين وحدهم (ص٥٦) يكفيها أنها تعترف بالاختلاف وتحترمه حين تقول : "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتِغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته". ويتحدث باللغة الجديدة عن الواقع القديم حين يكتب بأن "عنصر الإقليم (المدينة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذي أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة، وضمن لهم التمتع بالحقوق التي كفلتها الوثيقة لهم"[١] . فمن الواضح أن كلمة إقليم (أرض) لم ترد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فالوثيقة عن يهود بني عوف أو بني النجار أو بني الحارث أو بني ساعدة أو بني ثعلبة أو بني الأوس، دون أي ذكر لمنطقة لها حدود، ولم ترد حتى كلمة دار كحيز إقليمي، بل اكتفت بذكر الجماعات البشرية والتي يمكن أن تتغير أمكنتها. وخلاصة القول: إن الوثيقة هي محاولة لتحقيق العدل والاحترام في معاملة الكتابيين، وهي متقدمة بالفعل مقارنة بما قبلها. ولكن مفاهيم مثل المواطنة ارتبطت بقيام الدولة الوطنية وقبل ذلك بعد إقرار الحقوق المدنية التي جاءت بها الثورة البورجوازية بعد القضاء على الإقطاع.

لم يكن الهدف من هذه الاتفاقيات والمواثيق وضع دستور ثابت، ولكن مقصد التشريع كان ضمان حسن المعاملة وفق قاعدة {لا إكراه في الدين} [سورة البقرة: ٢/٢٥٦]. ولذلك تعددت الاتفاقيات والعهود، وإلا لكانت صحيفة المدينة ملزمة بنصوصها. وحتى خلال حياة الرسول أبرمت اتفاقيات وعهود جديدة. هناك العهد الذي كتبه الرسول ﷺ في أعقاب غزوة تبوك (العام التاسع للهجرة) لنصارى نجران، وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح.

---

(١) المصدر السابق نفسه.

وبعد غزوة خيبر (العام السابع للهجرة) وما بعدها كتب لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة مثل بني جنبة (جهة خليج العقبة). وكتب لجماعة بني غاديا اليهود (إن لهم الذمة وعليهم الجزية، ولا عداء)، وكتب لبني عريض ولأهل جوبا وإذرح من اليهود[1] وفي فترات الفتوحات المتأخرة، كان من الواضح غياب سياسة موحدة تجاه أهل البلاد المفتوحة من الأديان والعقائد الأخرى. ومثال ذلك، الخلاف بين الفقهاء حول المجوس والصابئة: هل هم أهل الكتاب، ومن ثم من أهل الذمة أم لا؟ ويروي (السيد) أن العادة كانت أن يبرم الفاتح أو المصالح عقداً مع وجهاء المدينة المفتوحة مثل عقد بيت المقدس، وهناك صيغه متكررة مثل: فإن أدّوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا[2].

* * *

أهل الذمة

يثير موضوع الذميين أو أهل الذمة جدلاً مستمراً في قضية الأقليات. فالمشتغلون في الحركات الإسلامية أي الحركيون، والباحثون والكاتبون وغيرهم، يجدون في وضعية أهل الذمة رداً جاهزاً لوضعية غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية بلا تمييز وتفرقة. وفي الوقت نفسه يرى المعارضون لقيام الدولة الإسلامية في عصرنا هذا، في وضعية الذمي معاملة له كمواطن من الدرجة الثانية. ولذلك يحاول كل طرف أن يقدم حججه التاريخية لبيان حقوق وواجبات الذمي وطرائق تطبيقها أو انتهاكها، وإضافة شروط أخرى تعزز أو تقلل من وضعيتهم. ويبدو أن الخلاف والجدل ليس حديثاً، إذ إن الفقهاء لم

---

(١) عماد الدين خليل، (الوحدة والتنوع في تاريخ الإسلام) مجلة : إسلامية المعرفة. العدد الخامس، السنة الثانية، صفر ١٤١٧هـ/ تموز (يوليو)، ١٩٩٦م، ص ٧٢-٧٣.

(٢) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار التنوير ١٩٨٤م، ص ١١٩.

يقدموا نظرية أو أفكاراً متفقاً عليهما حول مفهوم أهل الذمة. لذلك ظل المفهوم عرضة للإضافات والتعديلات والتحويرات حسب الظروف. ويبقى المفهوم مدخلاً لاجتهاد جديد لقبول غير المسلمين كمواطنين متساوين في دولة إسلامية عصرية. وهذا ما عجز عنه دعاة الدولة الإسلامية حتى الآن.

حاول المسلمون - كما أسلفنا - من البداية إقامة علاقة خاصة مع أهل الكتاب داخل الدولة الإسلامية منذ مجتمع المدينة وحتى الإمبراطورية الشاسعة. وقد وصل المسلمون إلى إقامة عقد فاصل أو عهد للذمة. وتعني الذمة: "عقد بمقتضاه يُعتبرُ غير المسلم في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد"[١] ولا يوجد ذكر صريح لعقد الذمة في القرآن الكريم، ولكن الجزية مذكورة وهي التي تقوم عليها فكرة العقد. ويرى السيد "أن الوضع التاريخي القائم على عهود وعقود المدن المفتوحة هو الذي أوصل إلى التشكيل التاريخي لمنظومة أهل الذمة"[٢]. ويضيف بأن الآراء الخاصة بحكمة مشروعية عقد الذمة ترى "حكمته أن يترك الحربي القتال مع احتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين وإطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود من عقد الذمة المال"[٣]. لذلك يرى عدد كبير من الفقهاء أن على الحاكم أن يستجيب لطلب غير المسلم إذا أراد عقد ذمة.

قبل أن نستعرض حقوق الذمي وواجباته، نتوقف عند الفرق بين الذميين والمستأمنين في المجتمع الإسلامي. فالذميون "هم الأقلية غير المسلمة فيه، إلاّ أنهم مواطنون وليسوا أجانب فيه، لأنهم يحملون جنسية دار الإسلام أي الجنسية الإسلامية". هذا تعريف عبد الكريم زيدان[٤] ويلاحظ أنه يستخدم مصطلحي:

---

(١) كشّاف القناع ٧٠٤/١، أورده رضوان السيد في: مفاهيم الجماعات في الإسلام، مصدر سابق، ص١٢٢.
(٢) رضوان السيد، مصدر سابق، ص ١٢٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٤) "بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب في الشريعة الإسلامية"، مجلة الحقوق، السنة السابعة، العدد الثالث، أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣م، ص ٣١٠.

مواطن وجنسية، ولكنه يقدم معنى مختلفاً؛ إذ يقصد بالجنسية أنه يقيم في دار الإسلام أي الإقامة. وهو يعتبر المسلم والذمي يحملان جنسية هذه الدار ولكن الأساس مختلف: " فأساس جنسية المسلم عقيدته الإسلامية، وأساس جنسية الذمي عقد البيعة"(١). هل يمكن أن يكون الأساس مختلفاً ويلتقيان في جنسية واحدة؟ كما لا يذكر للشروط القانونية الأخرى - إن وجدت - لهذه الجنسية. أما المستأمنون :" هم الأجانب وهم أناس غير مسلمين دخلوا دار الإسلام بأمان مؤقت ويتبعون دولة أجنبية عن دار الإسلام"(٢). واعتمد الفقهاء على الآية الكريمة وتوسعوا في فهمها: { وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ} [التوبة: ٦/٩] وهناك أنواع عديدة للاستئمان، منها:

(١) الأمان المؤقت الخاص، وهو الأمان الذي يعطيه فرد في المجتمع المحارب أو مجموعة محاربين.

(٢) الأمان المؤقت العام؛ وهو الذي يعطيه الإمام إلى جمع غير محصور من المحاربين.

(٣) الأمان بالموادعة؛ أي المعاهدة على ترك القتال والمسالمة مع فريق محارب، وهو من اختصاص الإمام.

(٤) الأمان بالعرف والعادة، مثل عدم قتل الرسل والتجار.

(٥) الأمان بالتبعية وهو تمتع أبناء المستأمن الصغار بحق الأمان تبعاً لأبيهم(٣).

نجد في حقوق الذميين رصداً للحقوق المدنية المعروفة حسب القواعد العامة، وهذا كله اجتهاد يقوم على القول المشهور: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، أو

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٠.

(٣) راشد الغنوشي: حقوق المواطنة، تونس ١٩٨٩م، ص ٣١ -٣٢.

قول علي بن أبي طالب: "إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا" مع بعض استثناءات قليلة مشروطة بالعقيدة الإسلامية. ومن المفروض أن يتمتع الذمي بالحقوق العامة، أي تلك التي تسمى الحقوق الضرورية للإنسان باعتباره فرداً في المجتمع ولا يمكنه الاستغناء عنها. وهي مقررة للشخص لحمايته في نفسه وحريته وماله. وكالحق في التنقل والاعتقاد وحرمة المسكن(١) هناك حقوق خاصة، وهي لا تؤسس على قواعد العقيدة الدينية الإسلامية. فللذمي الحق في الزواج وتكوين أسرة، والتمتع بجميع حقوق الأسرة من ورثة، نفقة وحق مباشرة جميع التصرفات القانونية لكسب الأموال. وعلى الذميين واجبات يلتزمون بها هي الجزية والخراج والعشور. بالإضافة إلى واجبات غير مالية، مثل الامتناع عن الأفعال التي تنتقص من دين المسلمين أو تستفزهم. لذلك عليهم عدم الجهر ببعض الأفعال المباحة لهم. وأخيراً، فالقانون الإسلامي هو الذي يفصل في أي نزاع يدور حول الحقوق والواجبات(٢).

ظهرت باستمرار شروط جديدة وأحكام تُضيِّق على أهل الذمة وتصعِّب حراكهم. وكتاب ابن قيم الجوزية مليء بمثل هذه الأحكام التي تهدف – كما يبدو – إلى إشعار الذمي بدونيته، أو على الأقل منعه من الاستعلاء على المسلم. ويورد أحكاماً حول الزيّ وجز النواصي وشد الزنار وتغيير أسمائهم وعدم الكنية المختصة بالمسلمين. والهدف كما يقول: "وجملة الأمر أن ينتهي فيهم إلى قوله عز وجل: {إِنَّ الَّذِينَ يُحادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أولَئِكَ فِي الأَذَلِّينَ} [المجادلة: ٥٨/٢٠](٣). كما أنهم يمنعون من سكنى الدار العالية على المسلمين، ويمنعون من صدور المجالس ويلجؤون إلى أضيق الطرق مستشهدين بالحديث: "إذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه". وألا يضربوا النواقيس في الكنائس إلا ضرباً

(١) عبد الكريم زيدان، مصدر سابق، ص ٣١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٨ – ٣٣٣.

(٣) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ١/١٨٤.

خفيفاً، وعدم ظهور الصلبان فوقها وعدم رفع الصوت في الصلاة. وقائمة الممنوعات طويلة وتفاصيلها كثيرة ودقيقة تهدف لتمييزهم خلافاً للمسلمين ومنعهم من إظهار تفوقهم وامتيازهم على المسلمين. وقد كان الخلفاء يضيفون باستمرار أحكاماً جديدة، وفقاً لظروف ضمان استقرار الدولة. وكثيراً ما يذكر نموذج الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي أمر اليهود والنصارى بمخالفة المسلمين. وكان الرشيد بين الخلفاء العباسيين أول من أعاد هذه الأحكام الصارمة على الذميين، إذ أمر عام ٨٠٧م بهدم الكنائس في الثغور وما بُني منها في الأمصار بعد الفتح الإسلامي، ثم أوصى بأخذ أهل الذمة بمدينة السلام بمخالفة هيئتهم هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم. وتشدد المتوكل خلال ٨٥٠ -٨٥٤م في تقييد أوضاع الذميين، فقد أمرهم بوضع صور شياطين من خشب على أبواب دورهم وبتسوية قبورهم على الأرض، وأن تكون أرديتهم الخارجية من اللون الأصفر. ولم يرخص لهم إلا بركوب البغال والحمير واتخاذ السروج من الخشب. وفي هذه الحقبة سن المشرِّعون مرسوماً يقول بأن شهادة النصراني أو اليهودي لا تقوم على المسلم، وذلك لأنهم حرّفوا ما بأيديهم من كتاب الله[1] .

ألقى هذا التاريخ تشريعاً وممارسة بظلاله على المناقشات الحالية لوضعية الأقليات غير المسلمة في أي دولة مفترضة. فهناك تيار يعد مبدأ الذمة هو الحل الأمثل الذي يمكن أن يضمن التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين. وتيار آخر تزعجه الممارسات التي حدثت في الماضي، لذلك فهو يرفض مبدأ الذمة ويصر على المواطنة الكاملة. وتبقى مسألة تقلد المناصب العليا بالنسبة إلى الذميين هي نقطة الخلاف الحقيقية. ونجد اجتهادات طريفة في هذا المسألة، فالغنوشي يبرر إبعاد الذمي عن شغل المواقع ذات المساس المباشر بهوية الدولة وطبيعتها

(١) فيليب حتي وآخرون: تاريخ العرب، بيروت، دار الكشاف، ١٩٦٥م، ٤٣٣/٢. هذا وقد عرض تلفزيون الجزيرة هندوسياً في كابول يلبس الأصفر حسب أوامر طالبان - كما قال (٢٠٠١/١١/١٤).

الإسلامية – حسب قوله – لأن الوظائف في الإسلام ليست حقوقاً للمواطنين، وإنما هي أعباء وتكاليف[1]. فالنقاش في الأصل حول إقرار الحق نفسه، بغض النظر عن مهام الوظيفة وصفاتها. ويقدم أبو المجد تفسيراً قانونياً لقضية الذمة وأهل الذمة، إذ يفرق بين النظام القانوني وبين أداة الدخول في هذا النظام، ويقول: "ففكرة عقد الذمة لا تحدد على الإطلاق مضمون الوضع القانوني الذي يتمتع به غير المسلمين في الدولة. وقولنا أن البيع عقد وأن الإجارة عقد لا يحدد مضمون البيع ولا الإجارة. إذن، فإن الحديث عن عقد الذمة هو حديث عن الأداة القانونية التي اكتسب بها غير المسلمين وضعهم القانوني في الدولة المسلمة تاريخياً"[2]، فهذا يعني أن العقد يثبت الحق، ولكن التفاصيل التي يمكن أن تُحسِّن أوضاع غير المسلمين وتوسع حرياتهم وحقوقهم قابلة للتغيير. ومن هنا قال البعض بأن عقد الذمة غير مؤبد، لذلك لا توجد أي موانع في زيادة حقوقهم وضماناتهم لو تحسنت الأوضاع العامة في المجتمع الإسلامي.

تسعى بعض الحركات الإسلامية في الوقت الحاضر إلى إيجاد صيغة عصرية لوضعية أهل الذمة، غير أنه ليس بالضرورة أن تتبنى مبدأ أهل الذمة. وفي هذا الصدد قدم الإخوان المسلمون في مصر تصوراً وفهماً جديداً، إذ لم يعودوا يستخدمون المصطلح أصلاً ويفضلون غير المسلمين وأحياناً "إخواننا المسيحيين في مصر والعالم العربي" والذي يقول عنهم أحد بيانات التنظيم : " لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كل حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي، والبر بهم والتعاون معهم على الخير فرائض إسلامية، لا يملك مسلم أن يستخف بها أو

---

(١) راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز الوحدة العربية، ١٩٩٣م، ص٢٩١.

(٢) كمال أبوالمجد: ندوة الحوار القومي – الديني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ص٢١٠ -٢١١.

يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها"[1]. ويقدم أحد المفكرين الإسلاميين موقفاً قاطعاً وواضحاً من عقد الذمة كحل لمشكلة الأقليات غير المسلمة. إذ يقول "بالمساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين"[2]، وهو غير موافق على ترحيل فكرة أهل الذمة لعصرنا؛ لأنها مجرد وصف للأساس التاريخي الذي عومل بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين السابقة؛ ولم يقصد بها مواطنة من الدرجة الثانية، ولا هي مدخل للتمييز الذي يهدر الحقوق والواجبات.

واجه هذا التجديد في فقه معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي نقداً شديداً من تيارات وجماعات إسلامية أخرى ترى نفسها أكثر تمسكاً بالإسلام الصحيح. ويرفض هؤلاء فكرة حرية الاعتقاد، باعتبار أن الشريعة الإسلامية لم تبح الكفر بالله أو الشرك به، ولم تبح التعبد بالعبادات الباطلة المبتدعة، ولم تبح فعل المنكرات والمعاصي. ويفرقون بين الإكراه الوارد في الآية الكريمة. {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: ٢/٢٥٦] وبين الإباحة. ويصرون على دفع الذميين الجزية وهم صاغرون، وذلك لأن أحكام أهل الذمة - في نظرهم - باقية لم تنسخ، ويستشهدون بحديث بريدة الموجود في صحيح مسلم :" اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله.. ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم.. فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم". ويصلون إلى أن الكتاب والسنة يبينان أن السيف لا يرفع عمن يرفع عنه من الكفار إلا ببذل الجزية عن يد وهم صاغرون. ويرى أصحاب هذا الرأي أن حالة الضعف والعجز التي تعيشها الأمة الإسلامية لا يبرر التبديل والتحريف في

---

(١) بيان صادر في القاهرة بتاريخ ١٩٩٥/٤/٣٠م.

(٢) أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩١م، ص٣٧.

المفاهيم الصحيحة والثوابت. فلعل الله يحقق على أيدي الأجيال القادمة ما عجز جيلنا عن تحقيقه حسب قول أحد الباحثين[1] .

رغم أن الحكمة في التعامل مع غير المسلمين قامت على البر بهم ومن ثم الاتجاه نحو التسامح والقبول، إلا أن بعض الفقهاء والباحثين والنشطاء في العمل الإسلامي الحركي فضلوا انتقاء الأحكام والوقائع الاستثنائية التي تميل نحو التشدد والتضييق على غير المسلمين. واعتبروها هي الأصول في معاملة غير المسلمين، وهذا ما يوصلهم إلى حلول ومعالجات خاطئة هي التي تؤدي بالتأكيد إلى الفتنة التي يخشونها.

* * *

الموالي والشعوبية

يطرح موضوع الموالي قضية أخرى مرتبطة بمسألة الأقليات؛ أي وضعية المسلمين غير العرب في الدولة والمجتمع الإسلاميين. ومع أن هذه المشكلة يفترض ألاَّ تكون موجودة نظرياً – حسب مبدأ: لا فضل لعربي على عجمي إلاَّ بالتقوى، إلا أن الواقع كان غير ذلك تماماً. إذ عاد معيار النسب والأصل من محددات وضعية الفرد في المجتمع خاصة بعد التوسع الكبير، والذي أدخل شعوباً وقبائل عديدة وجديدة إلى الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية. وتعريف الموالي بسيط، فهم كل الذين دخلوا الإسلام من غير العرب. ويُعتقد أنه في عهد عبد الملك وإمارة الحجاج على العراق والمشرق، أقبل الكثيرون على الدخول في الإسلام، باعتبار أن إسلامهم سيخلِّصهم من الجزية والخراج. وهجروا قراهم ولحقوا بالأمصار. ولكن الحجاج الذي هاله نقص الأموال في خزائن الدولة

---

(١) محمد شاكر شريف: أحكام أهل الذمة باقية لم تنسخ. في مجلة (البيان) – المنتدى الإسلامي لندن – العدد ٨١ تشرين الأول – تشرين الثاني (أكتوبر – نوفمبر) ١٩٩٤م، ص٢٢ –٢٩.

ألزمهم بالعودة إلى قراهم وأجبرهم على دفع الجزية والخراج. هذا وقد كان أغلبية الفلاحين في الدولة الأموية من الموالي وأهل الذمة[1] .

يصطدم الناظر لعلاقات الدولة والمجتمع الإسلاميين بتصنيفات قائمة على الأصل والنسب مما يظهر الإسلام وكأنه لم يُزِل عن العرب العصبية تماماً. فبالإضافة للموالي نجد المولّدين والهجين وأبناء السراري والعبيد والأشراف. وهذه مكانات اجتماعية أكثر منها عرقية استخدمتها الفئات الاجتماعية المختلفة لتكريس تمايز وامتيازات حاول الإسلام تجاوزها. ولكن حدث العكس، رغم أنه مع مجيء الإسلام تكوّن العرب كأمة -كما يقول أحمد أمين - فيها خصائص الأمة من اتحاد لغة ودين، وميول ووجود حكومة على رأسها، ثم انتصروا بعد ذلك على أضخم أمتين هما الروم والفرس، ولكن مع ذلك لم تنمح الروح القبلية، بل وجدت نزعتان نزعة العربي لقبيلته ونزعته لدمه العربي والجنس العربي، وسارت النزعتان جنباً إلى جنب في صدر الإسلام، ثم أصبحوا حماة الإسلام وحملة الدين القويم[2] بعد الفتوحات شعروا بعظمة وسيادة على الآخرين، وهذا ضد تعاليم الإسلامية المساواتية. وقد برزت هذه النظرة المتعصبة للعرب لدى الأمويين بالذات برغم أن بعضهم لم يكن من المبادرين إلى الإسلام. وقد قابلت هذه العصبية عصبيات أخرى من قبل غير العرب، خاصة حين حاولت الدولة الأموية أن تفرض هرمية وتراتبية اجتماعية قائمة على النسب. ومن الواضح أن الدولة الأموية أعادت بعث الشعور القبلي عوضاً عن تذويبه في الكيان السياسي الجديد.

لم يطبق الأمويون المبادئ الإسلامية في التعامل الواقعي مع الموالي. فمن الناحية الشرعية هم أحرار ومساوون للعرب، ولكن السلوك الاجتماعي

---

(١) برهان الدين دلو: مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٥م، ص٢١٠.

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٧م، ص٣٧-٤٠.

والعلاقات الاجتماعية أخذت شكلاً قلل كثيراً من وضعيتهم. فقد كان العرب يرفضون تزويج بناهم من الموالي، ولا يرحبون بفكرة الزواج من الأجنبيات، وحرماهم من بعض الوظائف العامة مثل القضاء، وفرضت عليهم الجزية في بعض الحالات: عهد الحجاج. وكانوا لا يكنوهم بالكُنى ولا يدعوهم بالأسماء والألقاب. ولا يمشون في الصف معهم ويتقدموهم في المواكب. وكانت دية المولى في المدينة نصف دية العربي. ولا يدعوهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب. ويروى عن أبي بكر الشيباني أن بني عمه ومواليهم ضربت أعناقهم، فقال: "فكنت -والذي لا إله إلا هو- أرى دم العربي ينماز من دم المولى حتى أرى بياض الأرض بينهما". وكان العرب يقولون: "لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة حمار أو كلب أو مولى". والأمثلة كثيرة لثقافة التمييز(١).

تنامت اتجاهات ورؤى فكرية واجتماعية تستند إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية - الاقتصادية التي أنتجتها الدولة الأموية حول إيديولوجية عربية، مما مثل تحول الخلافة الإسلامية إلى إمبراطورية عربية. وكان من الطبيعي أن تشهد الدولة ردود فعل مضادة لاحتقار وازدراء غير العرب ووضعهم في موقع متدن داخل المجتمع وحرماهم من السلطة السياسية. ويرى أحمد أمين أن ذلك العصرً سادته ثلاث نزعات أو مواقف.

الأولى ترى أن العرب خير الأمم لأسباب؛ منها أهم عاشوا حياهم متمتعين باستقلال لم تستطع الإمبراطوريات المجاورة انتهاكه، كذلك ينسبون لأنفسهم صفات خلقية مثل الكرم والمروءة، وأخيراً نزول الإسلام بينهم؛ وهم الذين نشروا الدعوة وحموها.

---

(١) راجع زاهية قدورة: الشعوبية وأثرها الاجتماعي في الحياة الإسلامية في العصر العباسي الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م، ص٥٠ وما بعدها. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، ص ٢٦١ وما بعدها.

النزعة الثانية تذهب إلى أن العرب ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم ولا أية أمة أفضل من الأخرى، "والناس كلهم من طينة واحدة وسلالة رجل واحد". والتفاضل بين الأفراد لا بين الأمم؛ إذ في كل أمة الطيب والخبيث. وخير مقياس توزن به الأعمال هو الدين أو الخلق.

أما النزعة الثالثة فهي تميل إلى الحطّ من شأن العرب وتفضيل غيرهم من الأمم عليهم. ويجادلون في ذلك بأن العرب ليست لهم أي ميزة برغم أن لكل أمة ما تفخر به، على سبيل المثال - كما يقولون - الرومان بالحكم وكثرة المدن وعظمتها، والهند بحكمتها وطبّها ، والصين بصناعاتها وفنونها. أما الفخر بالإسلام، فليس الإسلام دين العرب وحدهم، بل هو دين الناس، وقد حارب عصبيتهم الجاهلية[١].

يعتقد أن النزعتين الأخيرتين هما مكون فكرة ما يسمى بالشعوبية وبالذات النزعة الثانية - حسب أمين - لأنها تقول بالشعوب، وأن لا فرق بين الشعوب من عرب وغيرهم في الشرف والخسة؛ أي المساواة. لذلك سموا أهل التسوية[٢]، وقد سحب الاسم على النزعة الثالثة أيضاً، وساد التعريف الذي يقول: "والشعوبي هو الذي يصغِّر شأن العرب، ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم". ويرى الكثيرون ارتباط الشعوبية بالزندقة، فالشعوبية تنتهي - حسب الدوري - في كثير من الحالات بالخروج على الإسلام، لأنها تبدأ من التهجم على العرب إلى مهاجمة العربية، وتنتهي بالهجوم على الإسلام. وتعتبر الشعوبية من الدوافع الأساسية للزندقة، يقول الدوري: "ومن الواضح أن الشعوبية والزندقة تستمدان الوحي من نطاق حضاري خارج نطاق العروبة والإسلام، وأن آراءهما في الأساس آراء وافدة ترى أصولها وولاءها خارج المجتمع العربي الإسلامي"[٣].

---

(١) أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٦٧ -٧٢.

(٢) المصدر السابق، ٧٣.

(٢) عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦م، ص٣٩ و٨٥.

ووصلت عبارة الشعوبية إلى وقتنا الحاضر، وتستخدم في اللغة اليومية لتحمل نعتاً للازدراء أحياناً وتلصق بمجموعة من الأقليات، مسلمة أو غير مسلمة، بقصد اتهامها بالعداء تجاه العروبة في السياسة[1]. ويستخدم الفكر القومي العربي مصطلحات مثل الاختراق الشعوبي أو المؤامرة الشعوبية في صراعهم الإيديولوجي ضد من يعارض أو يتحفظ على الوحدة العربية. كما أن الدعوة إلى الاهتمام بوضعية الأقليات في الوطن العربي يمكن أن تصنف - عند هؤلاء - بسهولة ضمن الشعوبية. لذلك فالمفهوم ليس مجرد كلمة تنتمي إلى الماضي والتاريخ، ولكنه حيّ ويعيش في واقع صراع المساواة واحترام الاختلاف الثقافي والإثني في الإطار العربي.

* * *

(١) لورانت شابري وآني شابري: سياسة وأقليات، ترجمة: ذوقان قرقوط، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩١م، ص٣٤.

الفصل الثالث

قضية الحرية ومشكلات الأقليات

جاء مفهوم الحرية بالمعاني والدلالات والمضامين المعاصرة والمتداولة حالياً، متأخراً كثيراً إلى الفكر العربي - الإسلامي، وقد اقتصر الاستخدام على معنى ينفي العبودية، لذلك استخدمت كلمة حر مقابل عبد أو تحرير رقبة. ويرى أغلب الباحثين أن الحرية لم تكن كفكرة جديدة على الفكر الإسلامي، ولكن بعدها السياسي والاقتصادي - الاجتماعي الذي أضفته الثورة الفرنسية هو الجديد. ولقد وجدت كلمة الحرية لأول مرة في الخطاب الإسلامي متضمنة مفردات جديدة من خلال الكتابات العثمانية المبكرة التي قدمت من الغرب. ويؤرخ لها بمعناها السياسي بقدوم نابليون ١٧٩٨م ومخاطبته للمصريين بالعربية باسم الجمهورية الفرنسية القائمة على الحرية والمساواة والإخاء. وبعد ذلك استخدمها رفاعة الطهطاوي في ترجمته للدستور الفرنسي[١]، وقد أشار إلى انعدام مقابل لها في التراث الفكري والسياسي عموماً. لذلك يكتب في رحلته: "وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة"[٢].

تبارى بعد ذلك المفكرون العرب في ضبط مفهوم الحرية بمضامينه الجديدة التي يمكن أن تساعدهم في دعواهم الجديدة لنهضة أمتهم، بعد أن حددوا العلة الأساسية في الاستبداد والظلم. وخاصة وأن الحديث عن الحرية المطلقة بمعنى

---

(١) قيس خزعل العزاوي: الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، دار الرازي، ١٩٩٢م، ص٩٦.

(٢) تخليص الإبريز، ص ٨٠، أورده أحمد السماوي: الاستبداد والحرية في فكر النهضة، اللاذقية، دار حوار، ١٩٨٩م، ص ٤٢.

حاكمية الله، وأن الإنسان عبد لله فقط بعد أن تحرر من أي عبودية أخرى كان هو السائد. ويقدم أحد المفكرين العرب تعريفاً رائداً، يقول أديب إسحاق: "فالحرية ثالوث موحد الذات متلازم الصفات يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية"(١). أما المفكر الأصلحي التونسي فقد حاول أن يجعل المفهوم الجديد جزءاً من الشريعة الإسلامية، يقول بيرم التونسي: "فاعلم أن لفظ الحرية عند الأورباويين يطلق بـــإزاء معنيين؛ أحدهما يسمى بالحرية الشخصية، وهو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه (...)، والحرية بهذا المعنى هي أيضاً بالنظر إلى شريعة الإسلام أصل من أصولها الواجب بها العمل بلا خلاف في حق المسلمين أو غيرهم"(٢).

اتسع المفهوم في الوقت الراهن ليصبح يعني الحريات العامة والفردية، حيث يتحدث كثير من المهتمين المسلمين عن حرية العقيدة والتعبير والتفكير والحرية والعمل. وغالباً ما تقرن الحريات بالحقوق، هذا تطور كبير يجعل من الممكن اختيار وقياس وضعية الأقليات في الوطن العربي ضمن التزام الدول العربية وقرب مجتمعاتها من المعايير العالمية للحريات ولاحترام حقوق الإنسان. ولم يعد هناك عربي أو مسلم يتحفظ تجاه الحرية وحقوق الإنسان لدرجة الرفض، فقد يحاول الإضافة أو التعديل أو إبراز الهوية والخصوصية. ورغم أن أغلب الدول العربية والإسلامية قد وقعت على المواثيق الدولية والعهود التي تقرها المؤتمرات العالمية، ولكنها لم تهتم بالتطبيق والممارسة إلا خلال السنوات الأخيرة حين أصبح موضوع الحريات وحقوق الإنسان يشغل بال الجميع، وهو الدليل الوحيد على

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢، عن كتابات أديب إسحاق السياسية والاجتماعية.

(٢) كتاب الرق في الحضارة العربية الإسلامية. تونس مركز النشر الجامعي، ١٩٩٨م، أعمال مرور ١٥٠ عاماً على إلغاء الرق في تونس ٢١ -٢٢ شباط (فبراير) ١٩٩٧م.

حداثة وتطور أي دولة أو مجتمع. وهو معيار التخلف أو التقدم، وهل هذه الدولة تنتمي إلى قيم هذا العصر أم لا؟ وهذا تقييم هام يترتب عليه التعامل وحسن العلاقات والتعاون بأشكاله المختلفة مثل التبادل الاقتصادي والمساعدات وحرية الحركة بين المواطنين. وأصبحت الدول التي لا تحترم الحريات وحقوق الإنسان مهددة بالعزل والعقوبات وحتى الحرب. وهذه الدول تراعي الرأي العام العالمي أكثر من شعوبها، وهكذا يتكون ضمير عالمي يساعد المضطهدين ومن بينهم الأقليات من الخارج ويطور تدريجياً حس المساواة والعدل لدى النظم الحاكمة والشعوب أيضاً.

جاءت الدول العربية متأخرة كثيراً إلى ميدان الحريات بعد عهود طويلة من الاستبداد والطغيان، وهي ذات مجتمعات راكدة لم تحدث فيها تغييرات اجتماعية وسياسية وفكرية عنيفة تزلزل البنى والأفكار ثم تؤسس لأخرى جديدة. ولذلك ما جاء في الصفحات السابقة ليس هو مجرد تاريخ ماضٍ، بل هو حاضر معيش. فهناك رواسب الرق والعصبية والتمييز العنصري على أسس كامنة، يعاد إنتاجها باستمرار في المجتمعات الحالية خاصة في حالات الأزمات والتوتر. كما أنه من الضروري أن نفرّق جيداً بين ما يقوله ويفرضه ويطلبه الدين، وبين ما يفعله ويمارسه الناس حقيقة خلال حياتهم الواقعية. ففي كثير من الأحيان نخلط بين المثال والواقع، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. هناك تعاليم ووصايا نبيلة وسامية يجيء بها الرسل والأنبياء والصالحين وفقاً لنصوص إلهية. ولكن النفس البشرية تفهمها وتفسرها وتمارسها حسب مصالحها وحاجاتها وظروفها. وهذا ما نسميه تحويل الدين إلى إيديولوجيا أو على الأقل فقه بشري أو عادات وتقاليد اجتماعية، ويتحول المقدس والمتعالي إلى سلوكيات وأفعال بشرية عادية قد تنفي جوهره.

يرى البعض أن ظاهرة الأقليات تاريخياً هي نتاج الأفكار القومية في أوربة وقيام الدولة الوطنية (nation –state)، وبرغم أن الدولة في المنطقة العربية – الإسلامية لم تمر بنفس سيرورة أوربا، إلا أن الأقليات ظهرت نتيجة التنوع

والتعدد الإثني، أي وجود جماعات إثنية كثيرة داخل الدولة أو الإمبراطورية الواحدة. ومن المعلوم أنه لا توجد دولة تحتل حيزاً إقليمياً واسعاً، ثم تخلو من وجود مجموعات مختلفة ومتمايزة. وليست هذه مشكلة الأقليات – كما ذكرنا في التعريفات السابقة – ولكن حين يتحول الاختلاف أو التمايز إلى امتيازات أو مكاسب موروثة يقابلها شعور بالظلم والمكانة الدونية والحرمان وعدم المساواة. وتحاول المجموعة المميزة أن تجد أسساً إيديولوجية تجمع أفرادها بطريقة منظمة تقابلها المجموعة المضطهدة وتخلف إيديولوجيا مضادة بقصد الاحتجاج وتغيير وضعيتها دستورياً وواقعياً. ومن المعروف أنه لا يوجد أي مجتمع أو دولة تقوم على المساواة الكاملة والمطبقة عملياً، ولكن الفوارق لا تصل درجة الصراع العدائي إلاَّ حين تحاول الدولة أن تجعل منها سياسة فارقية رسمية معلنة أو يمكن ملاحظتها ورصدها. لأن كل دولة بالذات في الوطن العربي أو العالم الثالث هي دولة نخبة غالباً ما توظف لمصلحتها تفوقاً إثنياً أو أقلياً أو دينياً. وفي هذه الحالة لا بد من آليات استبعاد أو تقريب وظيفي من أجل استمرارية واستقرار الدولة، وغالباً ما يسكت عن الإجراءات والأوضاع التمييزية وينكر وجودها، لأن السياسة المعلنة في كثير من الأحيان تؤكد المساواة. وقد عرف العرب والمسلمون هذا الشكل الازدواجي منذ الدولة الأموية حين ساد العرب. وفي الدولة العباسية حين تنفّذ الفرس وغيرهم من الممالك التي ترأستها فئة معينة وتحكمها فئات أخرى، وكل هذه التطورات تضمر علاقات أقلية وأغلبية بكل ما تحمل من استعلاء وازدراء الآخرين. ومما يجعل موضوع الأقليات صعباً في التحليل والفهم هو وجود الأقنعة الكثيرة التي تخفي الحقيقة.

الوعي بوضعية الأقلية في الحالة العربية – الإسلامية هو أشبه بالمياه الجوفية: موجود وغير مرئي، ولكن عند الحاجة يمكن التنقيب والحفر لإظهاره. وعلى هذا السطح تبدو الوحدة والاندماج والمساواة، على سبيل المثال عندما كان الإسلام مطبقاً رسمياً، وهو الأساس في التشريع، لم تكن هناك وضعية رسمية للأقليات بينما هي فاعلة في التطبيق، ولذلك تظهر صراحة – غالباً عند الأزمات –

أشكال من عدم المساواة المفروضة. ويرى بعض الباحثين أنه وراء الخطاب الرسمي الذي يعلن المساواة ما زالت هناك أنساق "من التطورات الجماعية، يستطيع عدد من الأقليات، بسبب هويتها، أن تظهر فيها كما لو أنها تحظى بقيمة اجتماعية أدنى، وأنها تعاني بصورة غير رسمية بعض أشكال التمييز والنبذ"[١]. ويسيطر حتى الآن نظام قيم يعتمد على مصدرين العروبة والإسلام أو التراث العرقي العربي وفهم معين للإسلام. ويكشف الواقع باستمرار عن قوة هذين المصدرين رغم الاختلاف نسبياً وفق السلطة الحاكمة. ولذلك تُحدد الأقليات وتعرَّف حسب عدم المساواة وفقاً للعروبة أو الإسلام. ونتيجة لهذين المعيارين كانت البنية الاجتماعية للإمبراطورية الإسلامية معقدة نسبياً لأنها نتيجة أنساق دينية، عرقية واقتصادية قائمة على عدم المساواة، واعتمدت تقسيمات أولها المسلمين وغير المسلمين، والخط الثاني يفصل مختلف الجماعات الدينية، أصحاب العقيدة الصحيحة وغير الصحيحة (المذاهب والفرق)، والثالث يميز مختلف القوميات أو العروق، أما التقسيم الرابع يحدد على نطاق أضيق الفوارق الاجتماعية بإخضاع الأفراد إلى تراتبية اقتصادية – مهنية[٢].

ساعدت ماضوية الفكر والواقع العربيين على أن يكون التاريخ حياً وموجوداً حتى الآن، ولم يذهب إلى المتحف أو الذاكرة البعيدة تماماً. فظاهرة مثل الرق، والذي ألغيت ممارسته رسمياً، بالرغم من أن بعض الدول العربية مثل السعودية وموريتانيا قبلت بالإلغاء مؤخراً، ظلت الظاهرة جزءاً من الثقافة من خلال المعاملة والكلمات المستخدمة مثل العبيد وأخلاق العبيد والسود. بل توجد جيوب أقلوية جاءت نتيجة ممارسات قديمة ولم تتغير وضعيتها ولا تسميتها. ويقدم (الجويلي) نموذجاً من تونس، والتي لا تواجه – ظاهرياً – مشكلة معقدة للأقليات– عن مجموعة تكونت نتيجة تجارة الرقيق الصحراوية في القرن الثامن

(١) لورانت شابري وآني شابري، مصدر سابق، ص٧

(٢) المصدر السابق، ص ٨و ٦٢.

عشر يطلق عليها (عبيد غبنتن) ينطبق عليها كل أشكال تمييز الرق والعبودية رغم أن تونس طبقت قرار منع التجارة عام ١٨٤٨م، ثم تلتها الجزائر ١٨٤٨م والمغرب عام ١٩٢٢م نتيجة الضغوط الفرنسية[١] هذا مثال لما يحدث تحت السطح الموحد والمتساوي، كما أنه دليل على عدم تفعيل قرارات الإلغاء على المستوى الثقافي والاقتصادي. ويصف الباحث هذه الأقلية بأنها تمتلك عناصر الأقلية بامتياز seper فهي من المجموعات التي لها في نطاق المبادلات التجارية حق بأن تقوم بنشاط اقتصادي أو اجتماعي محدد. وهي تختلف عن المجموعة الكبرى في الأصل والعرق والمنبع الجغرافي ويتجسد الاختلاف بأكثر وضوحاً في اللون[١]. وقد كانت عملية الاندماج صعبة رغم الإلغاء الرسمي، وهذا ما يؤكد وجود المعاملة الأقلوية. والمثال التونسي - رغم الليبرالية النسبية في السياسة التونسية - يلفت الانتباه إلى تشابك ثقافة الرق مع واقع يفترض أنه قد تغير. ويكتب أحد الباحثين عن مظاهر اندماج العبيد السود والمحرّرين في المجتمع التونسي: "أما الارتقاء في السلم الاجتماعي فلم يكن بالنسبة للعبيد وأحفادهم بالأمر الهين، لأن نواميس هذا السلم اشتد عودها بمرور قرون طويلة من النظر إلى العبيد على أنهم في مرتبة دونية، نحن لم نسمع بوصول أحدهم إلى مكانة مرموقة، ما عدا المراتب الدينية، كأن يصبحوا أولياء". ويتوصل إلى الإمكانية الوحيدة للتدرج والتي تحصل عليها بعض الزنجيات بعد التبعية الكاملة للسيد. فالاتصال الجنسي والإنجاب يغير الوضعية، لأن الإنجاب من السيد يضفي على المرأة الزنجية حقوقاً لم تكن ممكنة قبل ذلك[٣]. وقد تعمدت إعطاء مثال من تونس وليس من السعودية أو السودان أو عُمان أو موريتانيا بسبب تقليديتها، ثم

---

(١) محمد الهادي الجويلي: مجتمعات للذاكرة. مجتمعات للنِّسيان - دراسة مونوغرافية للأقلية السوداء بالجنوب التونسي، تونس، دار سرس، ١٩٩٤م، ص ٣٤ و٤٥ و١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٣) المغيِّبون في تاريخ تونس، مجموعة باحثين، تنسيق الهادي التيمومي، قرطاج بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٩م، ص٤٠٦.

هناك آليات تعمل داخل المجتمعات العربية من أجل تكريس التمايز والامتيازات واللامساواة عموماً. فمن المعلوم أن التزاوج بين المجموعات الإثنية المختلفة يمكن أن يزيل أو يذيب تدريجياً الفوارق العرقية والثقافية. ولكن هناك أعراف تمنع أو تستهجن الزيجات التي لا تلتزم بقواعد معينة تهدف للحفاظ على نقاء عرقي متوهم أو وضعية مفترضة. وفي بعض الأحيان قد يصل الأمر درجة اللجوء للقانون بدعوى انعدام الكفاءة، وهذا مبدأ فقهي أثار كثيراً من الجدل حول شروط الكفاءة في الزواج. ومن الواضح أن هذا المبدأ يمثل عقبة بل يثير نعرات قديمة يُظن أنها انتهت باندثار البنى الاجتماعية - الاقتصادية التي أوجدتها أصلاً. وقد شهدت المحاكم السودانية في أوائل سبعينيات القرن الماضي قضية شرعية يعترض فيها أهل فتاة على زواج ابنتهم من زميل لها بحجة أن أصله غير صاف وبه رق! وفي البداية قبلت المحكمة الدعوى، ولكن المحكمة العليا أصدرت قراراً بالنقض بتاريخ ١٩٧٣/٩/٢٢م فقد سبق لمحكمة الاستئناف أن طلبت من خطيب البنت إثبات أنه هو ووالده وأجداده أحرار، ورأت المحكمة العليا خطأ ذلك، وبعد استعراض لشروط الكفاءة في المذاهب الأربعة ومناقشة فكرة الولاء، رفضت الدعوة استناداً على حكم صادر عام ١٩٠٢م في مدينة دنقلا للشيخ محمد الخضري جاء في حيثياته أن الرق في هذه البلاد فاسد شرعاً، لأن الرقيق مجلوب بوساطة السرقة والنهب، مما لا يضرب به الرق شرعاً، فإذا تقرر هذا تقرر أنه ولاء بالضرورة. ورأت المحكمة قبول الطعن شكلاً ورفضه موضوعاً، فلاحق للطاعن (الوالد) رفض الزواج[٢].

قصدت التأكيد على أن المساواة والتعددية ليست مجرد قوانين وتشريعات إدارية، ولكن الأمر يتعلق بالاتجاهات والانحيازات والمعاملات الفعلية التي تتبنى شكلاً من المركزية الإثنية أو الثقافية (ethnocentrism)، بمعنى أن تعتبر مجموعة

---

(٢) المكتب الفني، المحكمة العليا، دائرة الأحوال الشخصية، قرار النقض رقم /١٤/ ١٩٧٣م، جلسة يوم ١٩٧٣/٩/٢٢م.

إثنية معينة نفسها المرجعية في تحديد ثقافة المجتمع الكلي، أي إن قيمها ورؤيتها وسلوكها هي الحكم في تقييم الجميع باختلافاتهم. ولا يتوقف الأمر عند الجانب الثقافي، إذ يمتد الأمر إلى البحث عن وسائل تأكيد وتثبيت هذا الوضع، وهذا يتم عن طريق السياسة، أي حين تمتلك هذه الجماعة الثقافية السلطة السياسية. وهذه هي علاقة الهيمنة التي تولّد الأقليات بالضرورة، فهناك ثقافة سائدة تحميها وتسندها السلطة أو الدولة، وبدورها تعتمد الدولة في إيديولوجيتها وحكمها الإداري؛ أي في قمعها الرمزي والمادي، على قيم الثقافة المركزية التي تمثلها. وهذا يبعدنا عن التحليل السائد لدى الكثيرين والقائل بأن الأقليات ظاهرة مفتعلة. وأن الاستعمار هو الذي خلق المشكلات الإثنية، ثم فجرها بعد الاستقلال لكي يعمق تبعية الدول حديثة الاستقلال ويجعلها منشغلة باستمرار بقضايا الصراعات المحلية. بالتأكيد كان للاستعمار أثره، ولكن لم يوجد الأقليات من عدم، كما أن الدول المستقلة لم تقدم الحلول الصحيحة لما عمَّقه الاستعمار. وقد تعدّ الإمبراطورية العثمانية ميداناً للصراع في البداية، حيث حاولت الدول الغربية في سباقها الاستعماري أن توظف الطوائف المسيحية التي تشتمل عليها الإمبراطورية. وظهرت الامتيازات لأول مرة عام ١٥٣٥م لضمان حماية التجار المسيحيين والطوائف عموماً، واستمرت التنازلات من (الرجل المريض) – تركيا – حتى توجت بالخط الهمايوني ١٨٥٦م والذي يعترف بالمساواة السياسية والمدنية لأعضاء مختلف الطوائف الدينية. وتنص المادة الثامنة فيه: "كل تفريق أو تسمية ترمي إلى جعل أية فئة من رعايا الإمبراطورية أدنى من فئة أخرى بسبب العقيدة أو اللغة أو العرف تشطب إلى الأبد من البروتوكول الإداري. وتعاقب القوانين كل استخدام لوصف مهين أو جارح بين الأفراد أو من جانب السلطات". ويرى باحثون أن الخط الهمايوني اكتسب أهمية كبرى على الأقل

رمزياً لأنه مثّل أول قطيعة مع الماضي الإسلامي، وأكد الإلغاء الرسمي لمكتسبات عهد عمر في جميع أنحاء الإمبراطورية المسلمة[1]. وقد كرس حكم الانتداب الأجنبي وضعية التعدد ووجود الأقليات بقصد تسهيل شؤون حكمة واختراق الإمبراطورية.

* * *

الأقليات الراهنة – المشكلة والحلول

يتميز الوطن العربي بالتنوع والاختلاف والتمايز حيث يضم عدداً كبيراً من المجموعات الإثنية والدينية والمذهبية، رغم الحديث عن ثقافة عامة منتشرة حتى بين الأقليات. – راجع الجداول الملحقة – ولكن يرى البعض وجود علاقة معقدة تتمثل في وجود عنصرين في المجتمع العربي الإسلامي يعملان في اتجاهين متعاكسين: ثقافة مشتركة أو اتحاد ثقافي قوي مؤثر في كل الجماعات الأخرى ذات الثقافات الخاصة من جهة، ومن ناحية أخرى ميل بالغ الإفراط إلى الغلو الإيديولوجي في الفوارق بين الجماعات. لذلك لم يكن للتمثل (assimilation) آثار عميقة وواسعة في هذا السياق العربي الإسلامي[2]. أي يتحدث البعض عن سكان الوطن العربي بأن مجتمعهم عربي لغة، ودينهم الإسلام، ومذهبهم سني، وينتمون سلالياً إلى العنصر(السامي – الحامي)، وهؤلاء يقدرون بأكثر من ٨٠% من السكان أي أكثر من ١٧٥ مليوناً باعتبار أن عدد السكان (عام ١٩٩٠م) أكثر من مئتين وعشرين مليوناً من البشر[3]. وحين نفصِّل الخريطة الإثنية نجد تعدداً يظهر وجود مسلمين عرباً، وهم الأغلبية الساحقة، وعرب غير

---

(١) شابري وشابري، مصدر سابق، ص ٤٦، بالإضافة لترجمة نص المادة .

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٤٨ -٤٩.

(٣) سعد الدين إبراهيم، مصدر سابق، ص ٦٦.

مسلمين كالمسيحيين، ومسلمون غير عرب كالأكراد في العراق، والشركس في الأردن والبربر في المغرب والجزائر، وبعض الزنوج في جنوب السودان وموريتانيا. وهناك من هم ليسوا مسلمين ولاعرباً مثل الأرمن في سورية ولبنان، كذلك غالبية سكان جنوب السودان. وعلى المستوى المذهبي هناك مسلمون سنة وشيعة وعلويون ودروز، بالإضافة لطرائق صوفية وحركات سياسية - دينية كثيرة مثل الإسماعيلية(٢)، ويصنف (إبراهيم) الدول العربية حسب درجة تجانسها الإثني ويقدر متوسط حجم الأقلية في كل قطر بنسبة تتراوح ما بين ١٥ و٢٥ في المئة على اعتبار أن الأقليات تمثل ٢٠% من مجمل سكان الوطن العربي. في الفئة الأولى، الأشد تجانساً تقل نسبة الأقليات الإثنية عن ١٥% وتشتمل على: مصر، قطر، السعودية، تونس، ليبيا والأردن. الفئة الثانية، الأقطار متوسطة التجانس وتحتوي على تكوينات إثنية تبلغ نسبتها ما بين ١٥ و٢٥ في المئة، وهي الكويت، عُمان، سورية، الجزائر، والإمارات العربية المتحدة. والفئة الثالثة، الأقطار الأكثر تنوعاً ويصل حجم الأقليات إلى أكثر من ٢٥ في المئة؛ وهي، لبنان ، العراق، سورية، البحرين، موريتانيا، اليمن، المغرب، والسودان (١).

من الصعب في مثل هذه الدراسة الدخول في تفاصيل عن وضعية وتطور كل أقلية، ولكن لابد من عرض سريع لنماذج مختارة لهدف وحيد هو:- كيف حاولت الدولة المركزية أو الأغلبية إيجاد حلول أو ترتيبات تسوية لوضعية هذه الأقليات؟ ويمكن اعتبار المسيحيين والزنوج والأكراد والبربر هي الحالات الأكثر وضوحاً، ومن ثم تمثيلاً لدراسة الأقليات:

---

(٢) محمد السماك: الأقليات بين العروبة والإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م، ص٢٠-٢١.
(١) سعد الدين إبراهيم ، مصدر سابق، ص ١٤٠ -١٤٨.

١- المسيحيون

تشكل لبنان أعلى مراحل الاستقطاب الطائفي من خلال توظيف الدين وإخضاعه لمصالح السياسة، والصراع في شكله الظاهري مسيحي - إسلامي عامة، ولكن هذا التقسيم الأوسع يتفتت بدوره إلى تقسيمات فرعية تظهر في بناء النظام من برلمان ورئاسة جمهورية ووزارات ووظائف. وحسب الإحصائيات أو التقديرات الرسمية تنقسم لبنان مناصفة بين المسلمين والمسيحيين، ثم يأتي الانقسام المذهبي الطائفي. فالمسلمون هم شيعة وسنة ودروز، المسيحيون هم مارونيون والروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك والأرمن والبروتستانت واللاتين الكاثوليك والسوريون الأرثوذكس والسوريون الكاثوليك. وتخضع لبنان سياسياً، في تنظيم التعددية الإثنية، إلى ما عرف بالميثاق الوطني ١٩٤٣م، ثم ميثاق الطائف ١٩٨٩م الذي جاء بعد حرب طائفية طاحنة أوصلت لبنان حافة التقسيم الطائفي. ولبنان بشكله الحالي نتيجة الانتداب الفرنسي، ثم عجز القوى السياسية بعد الاستقلال عن تجاوز الطائفية وبالذات حزب الكتائب الذي حاول فرض هيمنة أحادية على لبنان يمثلها الموارنة الذين ساعدهم الانتداب الفرنسي على تحقيق وضع متميز. ويذكر أن مطران بيروت الماروني طالب في عام ١٩٤٧م بعد تقسيم فلسطين أن تباشر هيئة الأمم المتحدة في لبنان بتقسيم إقليمي آخر من شأنه أن يجعل الأمة (الملة) المارونية مستقلة[1]. والحل اللبناني ليس مثالياً ولانهائياً، لأنه قائم على توازنات سياسية هشة تُصعب الاندماج.

تعيش المجموعة المسيحية الأخرى المعتبرة في مصر وهم الأقباط والذين يرفض أغلبهم تسميتهم بالأقلية، باعتبار أنهم مواطنون مصريون أولاً. ويرون في تقوية الوحدة الوطنية نفياً لتصنيفهم كأقليات، لأن هذا المفهوم يحتوي بالضرورة على

---

(١) شابري وشابري، مصدر سابق، ص ٤١٨.

الإنقاص لحقوقهم المدنية والشخصية. وبرغم تكرار ما يسمى بالفتنة الطائفية والمقصود بذلك أحداث العنف بين المسلمين والأقباط، أو محاولة المتعصبين الدينيين من الطرفين التركيز على ما يثير الخلافات والتوتر، يسعى عدد من المستنيرين لاحتواء أي تدهور في العلاقات بين أصحاب الديانتين. والمشكلة الدينية في مصر وفي غيرها يمكن افتعالها واستغلالها بسهولة خاصة مع ظهور أزمات أخرى مثل المشكلات الاقتصادية أو الشرعية السياسية. فهناك أسباب حقيقية تفسر وتستغل في إطار آخر. ولكن دعاة الوحدة الوطنية في مصر يعولون على استدعاء التاريخ الوطني منذ بداية القرن الماضي، والذي شهد نموذجاً حقيقياً لما يدعونه الوحدة بين الهلال والصليب حسب الرموز المستخدمة – بالذات خلال ثورة ١٩١٩م وما بعدها .

تشعر الدعوة إلى قيام دولة إسلامية في مصر الأقباط بالخوف على مصيرهم، لأن ذلك سيضر بالوحدة الوطنية ويرجعهم- حسب تخوفهم - إلى وضعية الذميّ. وتظهر حركات مطالبة بتحسين أوضاع الأقباط دينياً من خلال زيادة أعداد الكنائس في مصر، ويُرجع بنا إلى نقاش قديم حول الخط الهمايوني وتصاريح بناء الكنيسة. ومثل هذه النقاشات تمثل تدهوراً أو تراجعاً في وضعية الأقباط بسبب التعصب الديني المتبادل مقارنة بالماضي. فقد حاول الإنجليز في إعلان استقلال مصر عام ١٩٢٢م أن يضيفوا تحفظات أربعة؛ منها حماية الأقليات ويقصدون الأقباط، ولكنهم رفضوا وجود نص في الدستور يحدد وجودهم في المجالس النيابية، كأن يخصص لهم مقاعد أو نسبة معينة. وفي انتخابات عام ١٩٢٤م فاز ١٦ عضواً قبطياً من بين ٢١٤ عضواً. واستمر هذا الوضع حتى تموز (يوليو)، ١٩٢٥م. وبعد ذلك أصبح نجاح قبطي أمراً نادراً[(١)]. وكان لصعود الجماعات الدينية خلال عهد السادات بغرض محاربة اليسار أثره على زيادة التطرف، وكانت البداية أحداث الخانكي حيث أُحرقت كنيسة في

(١) ميلاد حنا: مصر لكل المصريين، مركز ابن خلدون، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٤٦.

شمال القاهرة في صبيحة ٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٢م وصولاً حتى أحداث الزاوية الحمراء في حزيران (يونيو) ١٩٨١م. ومن المخاطر المحيطة الآن بقضية الأقباط أنها تأخذ بعداً خارجياً بسبب الوجود القبطي في الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا الغربية. كما أن الورقة القبطية قد تأخذ باستمرار شكل أداة ضغط في القضايا الخارجية. وهذه من أخطر التطورات الممكنة بالنسبة لوضع الأقباط؛ أي أن تخرج من إطار الصراع السياسي الداخلي المقبول. رغم أن الداخل يصبح تدريجياً شديد الحساسية تجاه قضايا عادية، كان آخرها المظاهرات والصدامات بين الأقباط ورجال الشرطة بسبب ما نشرته صحيفة (الأنباء) و(آخر خبر) عن ممارسة أحد القساوسة لأفعال غير أخلاقية داخل دور العبادة. مما يعكس التوتر الكامن الذي قد تفجره أحداث عادية حين تكون العلاقات غير طبيعية.

يمثل المسيحيون نحو ١٥% من مجموع سكان جنوب السودان الذين قدروا بـــ ٨ ملايين نسمة، مع مراعاة نتائج الحرب الأهلية، وأغلبهم من المذهب الكاثوليكي. ولكن الجنوب مقارنة بالشمال يمثل الأقلية الواضحة حسب الفوارق التي تجعله مختلفاً عن الشمال، في خصائص مثل اللغة والثقافة والدين والسلالة والحيز الجغرافي المتمايز. وكثيراً ما تعرض قضية الجنوب في الغرب والولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها صراعاً دينياً بين المسلمين والمسيحيين. ويعود السبب في ذلك لعلاقة المتعلمين الجنوبيين - وهم في غالبيتهم مسيحيون - بالكنيسة الكاثوليكية ومجلس الكنائس العالمي بالذات. و لم تكن المشكلة دينية، إلا مع نظام الإنقاذ الحاكم في السودان منذ ٣٠حزيران/ يونيو ١٩٨٩م، الذي يدير الحرب في الجنوب على أساس أنها جهاد ديني في سبيل الله بين المسلمين والكفار. ومن ثم يعزز ادعاءات الجنوبيين والكنيسة.

إن مشكلة الجنوب تفاقمت بسبب الإدارة البريطانية التي حكمت الجنوب منذ عشرينيات القرن الماضي، كمنطقة مغلقة في وجه الشماليين، منعاً لأي

امتزاج بالثقافة العربية وبالإسلام. وبعد الاستقلال كان الاستعمار قد خلّف قنبلة موقوتة، انفجرت في تمرد آب /أغسطس ١٩٦٥م وصار بعد ذلك نزيفاً لموارد القطر حديث الاستقلال. ولم تتوقف الحرب الأهلية حتى اتفاقية أديس أبابا عام ١٩٧٢م والتي منحت الجنوب قدراً من الحكم الذاتي. ورغم عيوب الاتفاقية، فقد شهد السودان فترة من السلام والهدوء، حتى قام الرئيس النميري بنسف الاتفاقية حين قسم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم خلافاً لمضمون بنود الاتفاق، ثم إعلان قوانين أيلول/سبتمبر ١٩٨٧م الإسلامية التي رفضها الجنوبيون. وكانت النتيجة تجدد القتال بقيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان بزعامة جون قرنق. وما زالت الحرب تمثل عائقاً للتنمية الاقتصادية والوحدة الوطنية، ويعاني السودان من حرب غير مجدية أثبتت تجربة اتفاقية الحكم الذاتي أنها قابلة للحل. وقد تفاقم الوضع وظهرت - لأول مرة بشدة - دعوات لانفصال الجنوب، وتبدو كل الأطراف؛ الحكومة والحركة الشعبية، متعنتة ولا تساعد في حل سلمي.

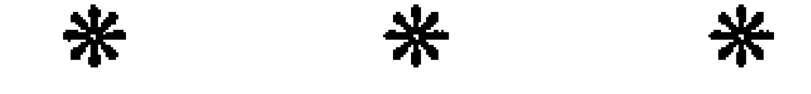


الأكراد

يقدر عدد الأكراد بنحو ٥ ملايين نسمة (حتى مطلع التسعينيات) يعيش معظمهم في العراق وسورية، ولكن العراق هي التي عانت أكثر من الصراع المسلح مع الأكراد، والذي يمثل جزءاً من الصراع العراقي- الإيراني. وقد حاول العراق حل المشكلة الكردية بـإعلان الحكم الذاتي عام ١٩٧٠م ولكن لم ينجح في ذلك؛ لأن المشكلة الكردية تتداخل مع استراتيجية تشمل الشرق الأوسط كله بالإضافة للمصالح الاقتصادية الضخمة التي يمثلها النفط. وبقيت المشكلة الكردية نشطة بعد هزيمة العراق في حرب الخليج الثانية ١٩٩١م، وتعتمد الولايات المتحدة الأمريكية كثيراً على دور الأكراد في معارضة النظام العراقي

والعمل على إسقاطه. فالأحزاب والتنظيمات الكردية هي الأقوى في أي تحالف مضاد للرئيس العراقي صدام حسين. ولكن الأكراد قد يستخدمون أداةً لتقسيم العراق من خلال قيام دولة كردية مستقلة في الشمال.

يعتبر الصراع العراقي - الكردي من أطول وأشرس الحروب الأهلية - بعد جنوب السودان، ويرجع ذلك إلى أن القادة الأكراد يلعبون على التناقضات الدولية:- في البداية خلال الحرب الباردة والتسابق بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي السابق، ثم على التناقضات الإقليمية والتي تشمل تركية وإيران والكيان الصهيوني. ويرى البعض أن القوى الدولية والإقليمية هي التي استغلت الأكراد ووظفتهم في صراعاتها، بينما كلف النزاع المسلح الأكراد آلاف الضحايا دون تحقيق مكاسب سياسية سوى قانون الحكم الذاتي الذي أصدرته حكومة العراق[1]. ولا يمثل الأكراد مشكلة داخل سورية، ولكن الدعوة إلى كردستان تشمل كل أكراد المنطقة؛ العراق وتركية وإيران، وقد يُظهر آخرون الرغبة في الانضمام إلى هذا الكيان السياسي لو تحقق، وهذا أمر إن لم يكن مستحيلاً حسب التطورات الحالية.



البربر

تشهد الجزائر هذه الأيام - بالإضافة لصراعها مع الجماعات الإسلامية - حرباً ثقافية من أجل الاعتراف بالثقافة الأمازيغية. والأمازيغ أو أمزيغن تعني الأحرار البيض (مفرده أمزيغ) وهم يفتخرون بأنفسهم ويؤكدون حبهم للحرية والكرامة[2]. وقد ظهرت بعض الكتابات مؤخراً تقول بالأصل العربي للبربر. فقد

---

(١) محمد السماك، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

لعب البربر كمسلمين دوراً هاماً في التاريخ الإسلامي كمقاتلين في إفريقيا الشمالية بالذات، واشتهر الكثيرون منهم كقادة ومجاهدين وحكام. وتماشياً مع السياسة الاستعمارية حاولت فرنسا استغلال البربرية كأقلية غير عربية وإبعادها عن الاندماج في ثقافة واحدة. وكان الظهير (المرسوم) البربري ١٩٣٠م خطوة قانونية لاستقلال البربر أو على إبعادهم من الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية والإعلاء من قيمة العرف البربري. وهو يشبه قانون المناطق المغلقة الذي أصدر البريطانيون للاستفراد بجنوب السودان. ولكن الظهير واجه مقاومة قوية أوقفت نتائجها. كما حاولت الشيء نفسه في إحياء اللغة أو اللهجات البربرية. ويعود فشل هذه السياسات إلى أن البربر كانوا جزءاً أساسياً من النضال الوطني ضد الاستعمار وهذه الوحدة الوطنية التلقائية وقفت سداً أمام إشعال الخلاف بين العرب والبربر.

الشعور بخطر تعريب أو تذويب الأمازيغيين، ومن ثم عدم الاعتراف بخصوصيتهم الثقافية، هو السبب في الاضطرابات والصدامات بين السلطة في الجزائر وبين المجموعات البربرية. ويبدو أن الحكومة قد فطنت للمشكلة، حيث بدأ نقاش بهدف الاعتراف بحقوق ثقافية للبربر، وهذا يمكن أن يكون حلاً مقبولاً، إذا لم يخضع للمناورات السياسية والمماطلة وإضاعة الوقت دون تنفيذ الوعود، كما يتهم الأمازيغيون عادة السلطة السياسية.

الزنوج

إن وجود هذه الأقلية نتيجة تجارة الرقيق مباشرة، التي استمرت لفترة أطول في بعض المجتمعات العربية مقارنة ببقية العالم، ولأن منبع جلب الرقيق قد نضب في مناطق أخرى في العالم، وبقيت إفريقيا هي المصدر الرئيسي، فارتبطت العبودية باللون الأسود فقط. وكأن العبيد أو الرقيق هم السود، حتى وإن لم يخضعوا للرق. هذا الوصف ينطبق على المجموعات السوداء التي تعيش وسط أو جوار مجموعات إثنية مختلفة. وفي السودان، كان الجنوب الذي يقطنه الزنوج

بقبائلهم المختلفة هي آخر مناطق إلغاء الرق، لذلك تستغل بعض المنظمات الغربية هذه الظاهرة الآن، وتدعي بأن السودان عاد مجدداً لممارسة الرقيق، وهم يخلطون عمداً بين النهب والسلب - بما فيه البشر - بين القبائل العربية والزنجية وبين عملية الاسترقاق المعروفة. ولكن الحملة جزء من الدعاية. ولكن على مستوى الثقافة والعلاقات الاجتماعية، فما زالت كلمات مثل عبد وعبيد مستخدمة. كما أن التزاوج بين المجموعتين - العربية والزنجية - معدوماً. ورغم تعاليم الدين والقوانين الحديثة لم يكتسب الزنوج وضعية جديدة متساوية في أوطانهم الأصلية، أو حين يهاجرون لبلدان عربية - إسلامية أخرى.

يعتبر الموقف من الزنوج الأكثر سلبية في حالة موريتانيا حيث يرى المور أنهم الأشراف أو نبلاء السيف ونبلاء المصحف، لكن السود لا ينتمون إليهم عرقياً، ولا إلى الوظيفتين الساميتين - الحرب والدعوة - فلهم الوظيفة الدنيا للعمل اليدوي[1] . رغم أنهم عددياً يشكلون أغلبية. وللإلغاء المتأخر للرق رسمياً أثره على تلك العلاقات، فقد كان الإلغاء الأول عام ١٩٠٥م، والثاني عام ١٩٥٩م، يضاف إلى ذلك الموقع الجغرافي لموريتانيا كدولة تماس مع إفريقيا جنوب الصحراء التي ظلت لفترة طويلة مصدراً لتجارة الرقيق. وبعد الاستقلال استمرت علاقة العبودية قائمة في موريتانيا ولم تتطور إلا ببطء شديد، خاصة وأن الأرقاء أنفسهم لم يكونوا مهيئين للانعتاق، لعدم وجود الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المناسبة التي تضمن لهم العيش خارج العبودية، كما أن السلطة الوطنية لم تُجبر الأسياد على تطبيق قوانين العتق والتحرير. وأخيراً تظل هذه الوضعية مرشحة للانفجار في أي وقت في حالة تجاهل الوصول إلى حلول تحقق المساواة والعدل ضمن تنمية اقتصادية شاملة وتغييرات سياسية ديمقراطية قائمة على الاعتراف بالتعددية بكل أشكالها.

* * *

---

(١) صالح بكتاش: النزاع السنغالي - الموريتاني، القاهرة، دار المستقبل العربي ، ١٩٩٢م، ص١٧٥.

تحتاج الدول العربية الإسلامية لتغيير نظرتها تجاه السود فهي من المجتمعات الأكثر عنصرية في علاقتها العرقية - راجع مقدمة الدراسة - ورغم المعلن، فإن من يعيش الحياة اليومية في أغلب هذه الدول لا يخطئ النظرة الاستعلائية والتعامل الدوني مهما كانت محاولة إخفاء ذلك. فهذه الدول لم تعرف ثورات إنسانية ترسخ وضعيات الإنسان كفرد له قيمة ذاتية لا يرثها ولن، حسب قدراته وإنجازاته الخاصة تماماً. ولكن في المجتمعات العشائرية والقبلية أو شبه القبلية لابد أن المكانة موروثة ولا تتغير مهما كانت الخصال والمهارات الشخصية. وللمفارقة، يخضع العرب والمسلمون لتفرقة عنصرية تزعجهم كثيراً بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر الماضي. ولذلك برز الحديث عن حوار الثقافات وقبول الآخر - المختلف وعن التنوع والتعدد.

تعرضنا فيما تقدم إلى نماذج واضحة لأقليات دينية وإثنية وثقافية لها وجود مؤثر في العلاقات والاستقرار داخل الدول العربية. ولكنها لا تمثل - حصراً - كل أشكال وأنواع الأقليات، فالوطن العربي يعرف ثنائيات أخرى مثل الشيعة والسنة، بالإضافة لوجود طوائف إسلامية غير سنية مثل الإسماعيلية والإباضية والعلويين (النصيرية) والطرق الصوفية. ومثل هذه الاختلافات الإثنية غالباً ما تظهر - مؤقتاً - في حالة الانتخابات أو التشكيلات الوزارية أو وقوع قمع أكثر أو احتكاك يومية عادية. كما أن التمايزات الجهوية والإقليمية قد تظهر كشكل خفيف لعدم المساواة، أو محاولة اكتساب امتيازات معينة. كذلك وجود جماعات اجتماعية مثل (الإخدام) في اليمن.

* * *

خاتمة

البداية في قضايا الأقليات في الوطن العرب هي الإقرار بوجودها أصلاً، وعدم إنكار حقائق تاريخية لا يمكن تجاهلها؛ ثم البحث عن الأسباب الحقيقية وليست المصطنعة للتراع لمعالجتها. ولا يكفي اللجوء إلى نظرية التآمر الاستعماري ، لأنه حتى في حالة وجود مؤامرة فقد رحل المستعمر منذ عقود، وعلينا أن نواجه واقعنا بكل صعوباته لنجد الحلول المناسبة، ويجب أن نضع في الاعتبار أن قضايا الأقليات أصبحت جزءاً أساسياً في مبادئ حقوق الإنسان. وأفردت الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٢م، إعلاناً خاصاً بشأن الأقليات حيث تقول المادة الأولى "على الدول أن تقوم، كل في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويتها القومية أو الإثنية، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية". ويرى الكثيرون أن فشل الحكومات العربية في حل مشكلات الأقليات، كان السبب في انتهاكات حقوق الإنسان التي سادت الوطن العربي. لأن الدول العربية غالباً ما تلجأ إلى استخدام القوة لإخضاع أو محاولة تذويب هذه الأقليات في الأغلبية (أو الأمة). فالحروب الأهلية والعلاقات العدائية التي أثرت على السلام والوحدة الوطنية والتنمية هي بسبب عقلية الإخضاع والقهر.

لابد من الإقرار بحقوق تقرير المصير - حسب المعنى القانوني والدستوري المحدد- بعيداً عن مخاوف التقسيم وتفتيت الكيانات. فالمطلوب وحدة طوعية داخل الدول التي تعاني من التراعات الإثنية، إذ يصعب - إن لم يستحل - احتواء مشاعر التمايز أو طمسها. وبالتأكيد يسبق ممارسة حقوق تقرير المصير خلق ضمانات لطمأنة الجماعات المتضررة من الأحوال الراهنة والرغبة في تغييرها نحو الأحسن.

تخضع أكثر الجماعات الأقلوية إلى حكم مركزي تحتكر السلطة السياسية فيه

نخبة غالباً ما تكون متجانسة بسبب انتمائها إلى مجموعة إثنية معينة تَدَّعي امتيازات موروثة أو مكتسبة، ومن الحلول المطروحة إعطاء الأقلية حكماً ذاتياً يقصد به وجود سلطة محلية في إطار الدولة المركزية . وسمي في حالة السودان بالحكم الإقليمي، إذ يسمح للأقاليم المختلفة إدارة بعض شؤونها. كما تعد الفدرالية أحد الحلول المقبولة حيث تتوزع بعض السلطات بين المركز والأقاليم مع بقاء السيادة العليا ممثلة في الدفاع والسياسة الخارجية بيد الحكومة المركزية. والفدرالية تعني إقرار حقوق الأقليات في حكم نفسها، ضمن ترتيبات دستورية متفق عليها. ولكن الفدرالية في كثير من الأحيان تظل شكلية بسبب اعتماد الإقليم في موارده المالية على المركز، وتعود الهيمنة بطريقة أخرى، خاصة حين تنعدم سياسات تنموية تشمل كل القطر. كما أن الفدرالية قد تحمل خطر تكريس القبلية والإثنية مجدداً حين يحكم مواطنو كل إقليم أنفسهم، ولاحتكار الامتيازات قد يضخمون من الفوارق الإثنية ووضع الحواجز عوضاً عن التوجه نحو شكل للوحدة في التنوع. ويرى البعض أن الفدرالية قد تكون إعادة توزيع للفساد في الأجهزة الحاكمة عوضاً عن تركزه في المركز أو العاصمة.

من الواضح ضرورة تلازم الديمقراطية والتنمية كضمانات للفدرالية أو أي نوع من الحكم اللامركزي. ومن المفارقة أن أغلب تجارب الحكم اللامركزي تمت في الوطن العربي تحت ظل نظم دكتاتورية، لذلك كان يتم تعيين الحكام والوزراء ولا ينتخبون ديمقراطياً، ومن ثم يظلون معزولين عن الجماهير وبعيدين عن الرقابة، مما يشجع الانحرافات والاستبداد. وفي كثير من الأحيان تتكون نخب محلية هي أقرب إلى الطائفة الجديدة أو المجموعة الإثنية الجديدة في تطابق المصالح المشتركة، والتي تكوِّن القبيلة الحديثة أي يجمعها ويوحدها صراع السلطة، وليس العرق أو النسب. وغالباً ما تخدم المركز المهيمن على حساب أبناء مجموعتها، بحكم علاقتها المتولدة عن طريق اقتسام السلطة.

من ضمانات حلول مشكلات الأقليات قيام الدولة المدنية وليست الدينية،

أي التي تبعد الدين عن السياسة والدولة، لأن بعض المواطنين لا يدينون العقيدة نفسها. ويتحدث البعض عن عدم ديمقراطية مثل هذا الوضع، على احتمال وجود أغلبية تريد تطبيق الشريعة الإسلامية مثلاً. هنا تبرز قضية المواطنة، هل تحدد حسب العقيدة والدين أم حسب الانتماء للوطن والقومية؟ هذه إشكالية تخضع الآن لكثير من النقاشات والحوار. وهناك اتجاه يقول بإمكانية التوفيق بين الدولة الدينية وحقوق المواطنة، ولكن على صعيد الواقع والممارسة عجزت بعض الدول التي طبقت قوانين إسلامية عن احترام حقوق غير المسلمين وإشراكهم في الحكم بطريقة متساوية. ويبقى مطلب الدولة المدنية، أي التي ليست دينية ولا عسكرية، وأفضل هذا المفهوم على دولة علمانية تجنباً لإيحاءات أخرى - هو المدخل لتعددية سياسية وثقافية تبعد أي احتمالات صراع تقوم حديثاً بسبب ظلامات بسبب العرق أو الدين أو الثقافة.

يكون من الخطأ الاعتماد على وجود تشريعات وقوانين قائمة على المساواة وإدانة التمييز بكل أشكاله، فهذه عملية سهلة، أي إصدار التشريعات، ولكن التنفيذ والمتابعة هو المحك. ومن يتابع دساتير الدول العربية والإسلامية يجدها تحتوي على أرقى وأنبل المبادئ الإنسانية والتي لا تقل عن دساتير العالم المتحضر. ولكن الواقع والتنفيذ ليست له صلة بالمكتوب. هذا يعيدنا مرة أخرى لقضية الديمقراطية. لأنه في المجتمعات الديمقراطية تتحول مبادئ المساواة والعدالة إلى سلوك وطريقة تفكر أي ثقافة. فالديمقراطية - ليست كما نظن - صناديق الانتخابات والبرلمان والأحزاب أو التداول السلمي للسلطة، فهي رؤية للعالم قائمة على الحرية والمساواة، والأهم من ذلك العمل بهذه الرؤية أي الممارسة. فقد تساعد الجوانب الإجرائية الخاصة بالديمقراطية أي عمليات ضمان المشاركة بلا قيود، في تفاعل المجموعات الثقافية المختلفة. وقد تكون الأحزاب أو يفترض فيها أن تكون وعاءً قومياً يجمع المواطنين حسب برامج ومواقف سياسية، بغض النظر عن أصولهم الثقافية أو أعراقهم. وهذا يعني رفض قيام الأحزاب على أسس

إثنية أو جهوية – إقليمية كما يحدث في المجتمعات المتخلفة. ويلاحظ أنه مع غياب الديمقراطية يزداد الميل إلى ما يمكن تسميته أثننة السياسة (ethnicization) – إن صح الاشتقاق – بمعنى أن يتجمع الأفراد على أسس إثنية، وتحوّل القضايا ذات الطابع السياسي أو الطبقي إلى قضايا اختلافات إثنية؛ أي تفسير كل الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصاد على ضوء القبيلة أو الدين أو اللغة أو الطائفة أو الثقافة عموماً. وضمن مثل هذه الظروف، يتم تضخيم موضوع الهوية الثقافية كأداة للتمايز، وغالباً ما تفتعل مكونات هويات في أزمنة الأزمة. وتحاول بعض المجموعات الإثنية تركيب تاريخ خاص مصطنع ليدعم خصوصيتها واختلافها. ويبدأ الدفاع عن هوية ثقافية قسرية، وهذا مصدر مؤكد للتوترات والتراعات التي قد تصل حداً بعيداً.

تنمو كل الشروط والمواجهات السابقة ضمن مجتمع يعمل على تحديث وجوده، فالتعصب والتكتلات الإثنية والعرقية – هي في الغالب ما عدا استثناءات نادرة – من مخلفات مجتمعات ما قبل التحديث والحداثة. لأنه حين تتعقد العلاقات الاجتماعية من خلال عمليات تقسيم العمل الاجتماعية المركبة، يدخل الناس في علاقات جديدة مختلفة ومكتسبة من نشاط لا يقوم على القرابة مثلاً. ومن هنا تصبح عملية التنمية أو حتى النمو الاقتصادي، ضرورة لتفكيك علاقات المجتمع التقليدي، وخلق نوع من التضامن العضوي – كما يسميه دوركايم – عوضاً عن التضامن الآلي؛ ولا يحتاج الناس للتماسك القديم. وليس بالضرورة أن تأخذ العلاقات الجديدة خط المجتمعات الصناعية الرأسمالية ذات الفردية الشرسة.

يبرز موضوع الهوية التي تجيب عن سؤال توافق الحداثة والأصالة، أي البحث عما هو إيجابي في الحديث والقديم. وفي كل الأحوال، لابد أن يتسلح المجتمع الحديث بالعلم والعقلانية والإنتاجية والإبداعية. ومرحلة التحديث والحداثة يفترض فيها تقلص التراعات الإثنية والعرقية، وعودة هذا الشعور في بعض الدول

الأوربية يؤكد أنها ذات حداثة ناقصة، لأن بعض هذه الدول كانت تفتقد الديمقراطية السياسية؛ أعني دول المعسكر الشرقي السابق، والبعض الآخر الدول الغربية الرأسمالية، فقد افتقدت الديمقراطية الاجتماعية – الاقتصادية. هناك نقص إما في الحرية أو العدالة، لذلك قد تتسرب النزاعات العنصرية والتعصب والصراعات الإثنية حتى في المجتمعات الرأسمالية أو المتقدمة صناعياً.

* * *

البلسم الثقافي لترطيب الأقليات
من التعالي التاريخي إلى التآخي المستقبلي

الدكتور ميلاد حنا

على سبيل البداية

مشكلة الأقليات في العالم من أهم القضايا المرتبطة لكل من المشاكل السياسية والسلام الاجتماعي في مجتمعات كثيرة، فكان حتماً أن تهتم إحدى أهم دور النشر في سورية بإلقاء الضوء على مشاكل الأقليات في الوطن العربي.

وفي تقديري فإن أول من أعطى هذه المشكلة قدراً من الاهتمام هو أ.د. سعد الدين إبراهيم أستاذ الاجتماع السياسي بالجامعة الأمريكية في القاهرة فك الله أسره، وكان* قد عكف، لسنوات طويلة وبمعاناة، على تسجيل معلومات جمعها معه فريق متمرس وضمنها آراءه في مجلد موسوعي يحمل عنوان (**الملل والنحل والأعراق – هموم الأقليات في الوطن العربي**). صدر عن مركز ابن خلدون عام ١٩٩٤م، وقد استفدت كثيراً من هذا المجلد النفيس.

وفي هذه الدراسة المرفقة حاولت أن ألقي الضوء على الظروف التاريخية التي ولدت "الأقليات" في عالمنا العربي، من خلال الصراعات في كل من المسيحية والإسلام، ثم فيما بعد بينهما في الحروب الصليبية التي امتدت لقرون، وهو أمر استلزم قراءات هامة ليس في التاريخ فحسب، وإنما في علوم اللاهوت والفقه، وسيلمس القارئ الجهد في تلخيص وتبسيط ما جرى عبر التاريخ.

---

* لم يكن أي منا يتوقع أن تكون اهتمامات د. سعد الدين إبراهيم للحياة العامة في الوطن إلا شفيعاً له فيما لو كانت له هفوات شخصية هنا وهناك.

وكانت قناعتي ولا زالت، أن التاريخ مملوء بصراعات شديدة نتيجة الكراهية للآخر ونتيجة التخلف، وكانت الذروة في أحداث ١١أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١م فغيرت الموازين الفكرية في العالم، واتضح أن موضوع الأديان قد صار عاملاً رئيسياً في المكون الثقافي، ومن ثم صار إلقاء الضوء على تاريخه وتأصيله أمراً أكثر أهمية.

ومن غير المقبول لمؤلف يعالج هذه القضية، أن يتركها مع العرض التاريخي فحسب، إذ لابد أن يطرح أيضاً رؤيته في اتجاه الحلول الممكنة والتي أسميتها (**البلسم الثقافي**) لأن مشاكل الحب والكراهية لا تعالج بالقنابل والصواريخ، بل من خلال قناعات فكرية.

لقد كتبت مؤلفاً بعنوان (**الأعمدة السبعة للشخصية المصرية**) عن تنوع مكونات الشخصية أو الهوية المصرية، كجزء من دفع ثقافة التعددية وقبول الخصوصية الثقافية للأقليات (طبع لأول مرة عام ١٩٨٩م، والطبعة الخامسة ١٩٩٨م)، وكان هدفي الأول من هذا المؤلف هو زيادة التآلف الوطني بين الديانتين الرئيسيتين في مصر.

هذا وقد كتبت مؤلفاً آخر صدر لأول مرة من عام ١٩٩٨م بعنوان (**قبول الآخر**)، وكان طبيعياً أن يلمس القارئ الإشارة إلى المفاهيم الواردة في هذين المؤلفين هنا وهناك.

وبحكم انتمائي ومولدي ونشأتي - كعربي مصري قبطي - (وهي الانتماءات الموروثة الرئيسية)، كان طبيعياً أن أركز بشكل أو بآخر على "أقباط مصر"، كنموذج لأقلية لها وزن تاريخي وثقافي في مصر، وربما في العالم العربي، وربما يكون ترطيب علاقتها كأقلية مع المسلمين عاملاً مساعداً لترطيب علاقات أخرى في الوطن العربي.

وآمل أن تفتح هذه الدراسة حواراً بين المثقفين في هذه القضية الهامة.

وأود -مع هذه البداية- أن أقدم الشكر للأخ العزيز والزميل الكريم المهندس جورج عجايبي مدير عام جمعية الصعيد للتربية والتنمية بالقاهرة ولكل العاملين معه، والذين قاموا بجهد مشكور في الطباعة والمراجعة.

القاهرة ١٠ كانون الأول (ديسمبر) ٢٠٠١م.

ميلاد حنا



١- مدخل

من بين ١٨٩ دولة تتمتع بعضوية منظمة الأمم المتحدة يندر أن يكون شعب أي منها منتمياً إلى سلالة عرقية واحدة، ويتكلم لغة واحدة، ويدين بدين ومذهب واحد، ومن ثم – وإن جاز التعبير – فإن معظم – إن لم يكن كل – دول العالم تعاني مما صار يعرف بمشكلة «أقليات». ولذا فإن ملف «الأقليات» موضع دراسة واهتمام في مجال العلوم الإنسانية، وربما زاد الاهتمام بهذه القضية بعد انفجارات الثلاثاء الحزين في ١١ أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١م؛ ذلك أن قوانين وقواعد التعامل مع هذه القضية لم تكتشف بعد، فضلاً عن أنها مشكلة فريدة من نوعها بسبب أنه لا توجد دولة تعاني من مشكلة أقليات تناظر أو تشابه أو تتطابق مع ما يجري في دول أخرى، ذلك أن «الأقليات» ذاتها في أي دولة أو قطر أو منطقة، هي إفراز لظروف تاريخية وثقافية (وأحياناً جغرافية)، ومن ثم يصعب التعميم، وربما تكون هذه الدراسة مجرد إضافة لمحاولات سابقة أخرى كثيرة، وسيكون التركيز على ما يجري في الوطن العربي عموماً ومصر خصوصاً.

في الأصل كان مصطلح «أقلية» (ويقابله مصطلح «أغلبية») من التعبيرات المتداولة في مجال الانتخابات والتي تتضمن «**التصويت**» بين الكافة، لاختيار أعضاء المجالس النيابية أو المحلية وما أشبه، أو في أثناء الممارسات وأخذ الأصوات على قرارات وتشريعات تصدرها هذه المجالس، غير أن استخدامها في مجال «التصويت» السياسي، لم يعد هو المقصود من الفحص في هذه الدراسة، ذلك أن الأغلبية والأقلية، في ممارسات المجالس النيابية على أنواعها **في حركة دائمة**، فمن هم أغلبية في مرحلة ما قد يصيرون أقلية والعكس بالعكس، ومن ثم فإن

عبارة «الأقلية» في هذه المجالات لا تعني ميزة أو عيباً ولا تعني إحساساً بالتعالي أو القهر.

وهكذا سيكون استخدام عبارة أو صفة «أقلية» وفي إطار هذه الدراسة التي نحن بصددها لتعني أساساً **الجماعة التي لديها صفات عرقية أو دينية أو مذهبية أو ثقافية تاريخية، أي تلك الصفات والمواقف التي لا تتغير بتغيير ظروف الحياة على المدى القصير**، فالشيشان –على سبيل المثال– هم «أقلية دينية» في دولة روسيا الاتحادية، فصارت لهم قضية، والتاميل في سيرلانكا هم «أقلية» وأشعلوا حرباً ضد «الأغلبية»، و«الباسك» في إسبانيا لهم قضية «أقلية»، والمسيحيون في تيمور الشرقية في إندونيسيا «أقلية» ولهم قضية حاربوا وناضلوا من أجلها، وقد استطاعوا أخيراً أن يحصلوا على نوع من الاستقلال، والمسلمون في الفلبين «أقلية»، والمسلمون الألبان في مقدونيا «أقلية» وحملوا السلاح ليثبتوا أن لهم خصوصية ثقافية، وأهل الجنوب «السود» في السودان «أقلية» وكونوا لهم جيشاً وحركة لتحرير السودان، وضحوا بالممتلكات والأرواح لنحو ١٨ عاماً متصلة، ولا زالوا متماسكين لأنهم «أقلية»، أي لديهم إحساس بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية.

نحن نعيش إذن عصر «الأقليات»؛ وقد أصبحت إحدى أهم المفردات الرئيسية في مجال السياسة والصراع، ولذا فالملاحظ أن تقدم الدولة التي تعاني من الصراع بين أغلبية وأقلية وأحياناً عدة «أقليات» يصبح تقدماً متعثراً بقدر أو بآخر وفق حدة الصراع أو إمكانية المعايشة؛ فقديماً قالوا: «**كل بيت ينقسم على ذاته يخرب**».

ومن المتفق عليه عالمياً – وفي إطار عناصر تصنيف «الأقليات» لأنواع وأشكال – أن أولى العوامل التي تفرق مواطني أي كيان مجتمعي، يأخذ شكل دولة (Nation State)، هو التفرقة بسبب اختلاف الأعراق، أي السلالة. وقد دخل إلى اللغة العربية منذ نحو عشر سنوات عبارة «الخلافات الإثنية» وهي

مأخوذة من الكلمة اليونانية (ETHNO)، وتعني شعباً أو أمة أو جنساً من ذات العرق، حيث يمكن التفرقة بين إنسان وآخر (أي بين مجموعة بشرية وأخرى) من مظاهر جسدية معبرة عن الجذور الإثنية ممثلة في مظاهر واضحة أبرزها لون البشرة وملامح الوجه أو «فورمة» الجسم وما أشبه.

وظهرت مشكلة الأقليات العرقية بوضوح في المؤتمر الدولي الذي عقد في ديربان بجنوب إفريقيا لمناهضة العنصرية (World Conference Against Racism) من ٣١ آب (أغسطس) حتى ٧ أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١م، وقد نظمته الأمم المتحدة ليعقد في قاعتين منفصلتين -مكاناً وتوجهاً- الأولى ممثلة للحكومات، والقاعة الأخرى لاجتماعات ومناقشات الجمعيات الأهلية لحقوق الإنسان. وكان الهدف هو التعبئة لكل من الحكام ومتخذي القرار في الحكومات، ولتكوين رأي عام عالمي، بهدف ألا يكون هناك تفرقة بسبب العرق والسلالة في القوانين والقرارات الحكومية، وكذلك فتح شهية المفكرين والكُتّاب وصناع الثقافة والإعلام لنشر الوعي العام بين البشر، فهناك اتفاق على **أن «العنصرية» هي** «آخر» **حلقة في مسلسل «اضطهاد» «الأقليات» في العالم**، وهو أمر سوف نعود لنشير إليه تباعاً في باقي أجزاء هذا الكتاب، ومناقشة باقي حلقات ومكونات «الأقليات» وفي مقدمتها الاختلاف الديني.

ومن حسن الطالع أن منطقتنا العربية - بشكل عام - لم تعانِ من التمييز العنصري بسبب «الإثنية» والسلالة، فمعظم الدول والشعوب العربية فيها جميع «درجات» لون البشرة بما تشمل من تقاطيع الوجه والتي تصل أحياناً لأن تكون قريبة مما تعودناه في وجوه الأوربيين، مثلما هو الحال في أشكال وجوه ولون البشرة لبعض مواطني أقطار مثل سورية ولبنان والأردن وفلسطين في المشرق، كما في ليبيا وتونس والجزائر ومراكش في المغرب.

أما في بلد كبير نسبياً مثل مصر فإنها بحكم موقعها الجغرافي وامتدادها الجنوبي -وكذلك بحكم التاريخ- تلتقي أو يتلاقى فيها لون البشرة الأبيض

وتقاطيع الوجه الأوربية وأحياناً لون العيون الأزرق؛ أي كل تلك الصفات الفيزيائية العرقية التي يمكن أن نطلق عليها عبارة «الجنس الأبيض» نقول، تلتقي أو تتلاقى هذه الصفات للتلاقح مع لون البشرة «الأسمر» أو المسمى أحياناً بالقمحي بدرجاته المختلفة، ولذلك فإن أهل ومواطني مصر قد قاوموا هذا «التمييز» العنصري ثقافياً، وبشكل متحضر، بأن صاغوا كلمات لأغان شعرية ومزجوها بنغم موسيقى تدعو لامتداح أصحاب «اللون الأسمر» فابتكروا عبارات الود والحب للأسمر «الأسمراني» وصاحب العيون السود وما إلى ذلك، فمصر بحكم موقعها الجغرافي وعبر التاريخ كانت " **بوتقة انصهار**" أي مكان تلقيح واختلاط «الأجناس» والألوان، ومن هنا كانت متميزة بعبارة **أن مصر لا تعرف أو تمارس التمايز أو القهر بسبب العنصر أو السلالة**، بل على العكس نلاحظ أن كثيراً من «الزيجات» تتم بناء على «جاذبية» خاصة بين لون البشرة الفاتح (وغالباً ما يتوافر للمرأة) والتي تقبل بسعادة الزواج من رجل «أسمر» من مفهوم سائد - وليس له سند علمي - وهو أن السمار نصف الجمال للمرأة أو دلالة "ذكورية" أعلى للرجل. وكلها أمور ربما يأتي التذكير بها في سياق الكتاب كله.

ومن المؤكد أن وجود إسرائيل في المنطقة قد حرك هذا الإحساس بالتمايز «العرقي» ذلك أن اليهود قد فرضوا على العالم والمنطقة رؤية يروجون لها، وهي أنهم يرون أنفسهم «جنساً» قائماً بذاته، لهم ثقافة ولغة وحضارة خاصة بهم ومن ثم جنس أرقى، واستندوا إلى مقولة مذكورة في التوراة؛ وهي أنهم «**شعب الله المختار**»، فتولد لدى كثرة منهم إحساس بالتعالي، ولذا كان طبيعياً أن يكون موقف العرب - الحكومات والشعوب على حد سواء - وفي محاولات مستميتة - لكي تتم مناقشة موضوع أن «**الصهيونية**» **هي لون من** «**العنصرية**» **في مؤتمر دربان في جنوب إفريقيا**، وقد سبقت الإشارة إليه، وهو أمر قد نعود لمناقشة

تفاصيله عند طرح قضية تأثير وجود إسرائيل في المنطقة العربية على جميع قضايا «الأقليات» في الوطن العربي في هذا المؤلف، أو في دراسة قادمة.

* * *

أياً ما يكن من أمر، فإن قضية «الأقليات» الأساسية في الوطن العربي هي تلك التي تدور حول «الاضطهاد» أو «التمييز» بسبب الفروق الدينية أو المذهبية، وهي تأخذ أشكالاً متباينة، فهناك خلافات وصلت إلى حد الصراع داخل المسيحية ذاتها، وحدث الشيء ذاته -ولكن بصورة مختلفة- داخل الإسلام، وأخيراً كان هناك صراع بين المسيحية والإسلام، فيما وصف بالحرب الصليبية، ومن هنا كان لزاماً لفهم الأوضاع الحالية لتعقيدات مشاكل «الأقليات» وضع دراسات تمهيدية تقدم نشأة الخلفيات التاريخية عبر الألفي سنة الماضية، أي منذ ظهور المسيحية، والتي نشأت على أرض فلسطين (أو بلاد الشام في جملتها)، وبعدها ترعرعت في جميع أنحاء الوطن العربي، وعلى شواطئ «بحر الروم» ثم خارجه.

قبيل منتصف القرن السابع الميلادي ظهر الإسلام في الجزيرة العربية، ومنها انتشر بالفتح والغزو لكل من الإمبراطورية البيزنطية غرباً والفارسية شرقاً، إلى أن صار الإسلام دين الأغلبية في كل بلدان الوطن العربي.

ونتيجة لصراعات مذهبية بين السنة والشيعة والخوارج وغيرها - ظهرت أقليات «إسلامية» داخل الوطن العربي، علاوة على عشرات المذاهب والملل المسيحية في بعض بلدان الوطن العربي، في مقدمتها مصر حيث يوجد مسلمون ومسيحيون، وكذلك الأمر في سورية ولبنان مع اختلاف جوهري، وهي أن داخل كل من الإسلام والمسيحية في كل بلاد الشام طوائف إسلامية ومسيحية متعددة، ويمتد الأمر بدرجات مختلفة في فلسطين والأردن، ولذلك كان من الحتمي، إلقاء الأضواء على هذه الخلفيات التاريخية لظهور وانتشار كل من

المسيحية والإسلام في المنطقة (وربما في العالم)؛ لأنه من دون هذه الخلفية التاريخية ومعرفة الصراعات اللاهوتية داخل المسيحية وكذلك الخلافات المذهبية الفقهية داخل الإسلام، يصعب -لغير متخصص- تفهم خريطة الأقليات في الوطن العربي، وسوف نستعرض إذن في فصول قادمة هذه الخلفيات التاريخية التي انتهت بنا إلى هذه الخريطة المعقدة من المسميات مثل: الأقباط، الموارنة، الأرثوذكس، الكاثوليك، الملكانيين، الإنجيليين، الأروام، الأرمن، النساطرة، اليعاقبة وغيرها، وهي مسميات لمذاهب مسيحية موجودة بالفعل، لأقليات داخل الوطن العربي، ولكن بجوارها «أقليات إسلامية» لها وجود حقيقي - بجوار الأغلبية السنية المسلمة - فهناك، وفي المقدمة، أقليات من الشيعة وتفريعاتها، ثم الخوارج والزيدية والدروز - وغيرها، وهي معروفة للمتخصصين، وربما كان نشر هذا الكتاب مناسبة لتقديم هذه الوجبة من المعلومات للقارئ المثقف في العالم العربي.

ومن هنا فإن الأقليات أنواع وأشكال مختلفة ومتباينة، ولذا لكل منها مردوده على التركيبة النفسية والمجتمعية لهذه الأقليات أو تلك، وانعكاساتها على التوازن السياسي والمجتمعي، وهي أمور تختلف كثيراً من قطر لآخر وفق ظروف وتطور هذه العلاقات الدينية المعقدة خلال ألفي عام تقريباً بالنسبة إلى المسيحية وعبر خمسة عشر قرناً بالنسبة إلى الإسلام.

وفي هذا الأمر يختلف السودان كثيراً عن معظم دول الوطن العربي، إذ تجمعت فيه كل عناصر التناقضات المولّدة للأقليات، فهناك الاختلافات العرقية أي العنصرية بين الشمال الذي يعتقد معظم سكانه أنهم من «جذور» عربية، ويتوهم البعض أنها «نقية»، والواقع يؤكد غير ذلك نتيجة الاختلاط والتزاوج بين العرب النازحين مع الأفارقة المحليين في الجنوب والغرب، ثم هناك أهل الجنوب؛ وهم فرق وقبائل مختلفة ومتباينة على الرغم من انتمائهم -في مجملهم- إلى السلالة الزنجية، وهي أمور متخصصة غير معروفة بدقة لدى المثقف العربي العادي.

المسيحية والإسلام في المنطقة (وربما في العالم)؛ لأنه من دون هذه الخلفية التاريخية ومعرفة الصراعات اللاهوتية داخل المسيحية وكذلك الخلافات المذهبية الفقهية داخل الإسلام، يصعب -لغير متخصص- تفهم خريطة الأقليات في الوطن العربي، وسوف نستعرض إذن في فصول قادمة هذه الخلفيات التاريخية التي انتهت بنا إلى هذه الخريطة المعقدة من المسميات مثل: الأقباط، الموارنة، الأرثوذكس، الكاثوليك، الملكانيين، الإنجيليين، الأروام، الأرمن، النساطرة، اليعاقبة وغيرها، وهي مسميات لمذاهب مسيحية موجودة بالفعل، لأقليات داخل الوطن العربي، ولكن بجوارها «أقليات إسلامية» لها وجود حقيقي - بجوار الأغلبية السنية المسلمة - فهناك، وفي المقدمة، أقليات من الشيعة وتفريعاتها، ثم الخوارج والزيدية والدروز - وغيرها، وهي معروفة للمتخصصين، وربما كان نشر هذا الكتاب مناسبة لتقديم هذه الوجبة من المعلومات للقارئ المثقف في العالم العربي.

ومن هنا فإن الأقليات أنواع وأشكال مختلفة ومتباينة، ولذا لكل منها مردوده على التركيبة النفسية والمجتمعية لهذه الأقليات أو تلك، وانعكاساتها على التوازن السياسي والمجتمعي، وهي أمور تختلف كثيراً من قطر لآخر وفق ظروف وتطور هذه العلاقات الدينية المعقدة خلال ألفي عام تقريباً بالنسبة إلى المسيحية وعبر خمسة عشر قرناً بالنسبة إلى الإسلام.

وفي هذا الأمر يختلف السودان كثيراً عن معظم دول الوطن العربي، إذ تجمعت فيه كل عناصر التناقضات المولّدة للأقليات، فهناك الاختلافات العرقية أي العنصرية بين الشمال الذي يعتقد معظم سكانه أنهم من «جذور» عربية، ويتوهم البعض أنها «نقية»، والواقع يؤكد غير ذلك نتيجة الاختلاط والتزاوج بين العرب النازحين مع الأفارقة المحليين في الجنوب والغرب، ثم هناك أهل الجنوب؛ وهم فرق وقبائل مختلفة ومتباينة على الرغم من انتمائهم -في مجملهم- إلى السلالة الزنجية، وهي أمور متخصصة غير معروفة بدقة لدى المثقف العربي العادي.

فضلاً عن ذلك هناك صراعات بسبب انتماء معظم - إن لم يكن كل - أهل شمال السودان إلى الدين الإسلامي، في حين أهل الجنوب قد وصلت إليهم المسيحية من خلال التبشير في القرنين (١٨و١٩) وحتى الآن من خلال كنائس ومذاهب مسيحية غربية، كذلك انتشر الإسلام واتسع مداه في النصف الثاني من القرن العشرين، وفوق ذلك وقبله هناك عقائد دينية تراثية إفريقية، تعود إلى تاريخ قديم، يشار إليها - إن خطأ أم صواباً - بالديانات الوثنية.

ويزيد الطين بلة في العمق التاريخي المشاكل المرتبطة بقضية الرق والحرمان من المشاركة في السلطة أو الثروات الطبيعية.

ولذلك كله فإن قضية السودان في مجال دراسات «الأقليات» أكثر تعقيداً وتشابكاً، وربما كانت لكثرة عناصر التناقضات داخلها، فإنها بالفعل من أعقد المشاكل السياسية المعاصرة، ونتيجة لارتباطاتي التاريخية مع كثير من مثقفي السودان، فسوف ألح على التعرض لنموذج السودان بين الحين والآخر، فهي مثل حي لتدمير اقتصاد وموارد أمة بأكملها من خلال حرب أهلية استمرت بشكل متصل منذ عام ١٩٨٣م إلى الآن؛ أي منذ ١٨ عاماً متصلة، ولذا فهي تمثل تحدياً سياسياً وحضارياً للأمة العربية.



أما الجانب الثالث والأخير (بجوار العناصر السابق ذكرها، وهي ما يتعلق بالصراع العرقي، وكذلك الصراع بسبب الأديان والمذاهب)، فهناك «أقليات» تأخذ هذه الصفة بسبب «ثقافي» وفي مقدمتها الخلاف في «اللغة»؛ وهو أمر يمثل قضية «أقلية» في كل من العراق حيث الأكراد، أو الجزائر والمغرب حيث البربر، وكذلك السودان حيث اللغة «العربية» في الشمال بينما هناك عدة لغات ولهجات في الجنوب، وربما يأتي تفصيلها بين الحين والآخر في السياق العام للكتاب.

ويحسن أن تكون خاتمة طرح هذه الألوان من «الأقليات» عموماً وفي الوطن العربي خصوصاً، مدعاةً إلى تشخيص للحلول، ذلك أن الانتماء إلى «أقلية» يولد عادة إحساساً بـــ «الدونية» بدرجات مختلفة، كما أن الإحساس بالانتماء إلى «الأغلبية» يولد – في الأغلب الأعم – إحساساً بالتعالي، ومن ثم فإن مشكلة «الأقليات» في جوهرها ثقافية إنسانية معرفية، وفي هذا السياق، كنت قد كتبت منذ سنوات كتاباً بعنوان «قبول الآخر» ذكرت فيه فلسفة إنسانية تجد لها قبولاً بالفطرة داخل كل منا، وهي إطار فلسفي تتلخص في أن أحداً منا لم يختر ديانته أو مذهبه أو لون بشرته أو النوع (ذكراً أم أنثى والتي تسمى خطأ بعبارة اختلاف الجنس (SEX)، وأرى أن لفظ «جندر» (GENDER) باللغة الإنجليزية لا بأس من إدخاله كما هو «جندر» لينضم إلى قاموس اللغة العربية) واستطراداً لهذه العناصر أستكمل فأقول: ومن منا قد اختار الأسرة التي ينتمي إليها أو اسمه أو وضعه الاجتماعي، فلماذا «التعالي» لخصائص عرقية أو اجتماعية قد منحت لأي منا دون جهد شخصي؟

وهذه الأفكار الواردة في كتابي «قبول الآخر» سوف تتردد بين الحين والآخر في أثناء هذه الدراسة، فالمفهوم الثقافي – والذي يكون جزءاً من عنوان الكتاب – وهو «من التعالي التاريخي إلى التآخي المستقبلي» يمثل الإضافة الثقافية «لترطيب» مشاعر الأقليات.

وقد آثرت أن أختار لها عبارة «البلسم الثقافي» الذي يشفي ويرطب أمزجة الأقليات، حتى لا تشعرها الأغلبية بالدونية أو الانتقاص من حقوقها الطبيعية، ولن يكون ذلك من خلال نصوص جامدة مسجلة في معظم دساتير الأقطار العربية؛ لأنها «تدعي» أنها متقدمة ومستنيرة، ذلك أن للتعالي أسباباً تاريخية سنلقي الضوء عليها في فصول هذا الكتاب، لكي نعرف الأسباب التي ولدت هذا التوتر الحالي، وسوف يكشف القارئ أنه **لا وجه للتعالي والتفاخر بالتاريخ الماضي**، لأن حقيقته الثابتة هي أنه مغموس «بالدماء والقتل والصلب والتعذيب وحرق مدمر لمدن بأكملها» ومن ثم لا داعي للتفاخر به مع مطلع الألفية الثالثة.

وعلى أي حال فإن هذا التاريخ قد مضى وانتهى بخيره وشره، ومن هنا تتولد - بالقناعة وليس القهر - على الأقل المؤاخاة فيما يتعلق «بالأقليات» الدينية (مسيحية أو إسلامية) وفي إطار العالم العربي، فنقدم حينئذ فكر «التآخي» وثقافته فهو الحل المستقبلي.

ومن كل هذا كان اختيار عنوان هذه الدراسة، لعله يعبر عن محتواها وتوجّهها.

إليك أخي القارئ الكريم أينما كنت من الوطن العربي

شكراً لدار الفكر في سورية على اختيار هذا الموضوع الشائك والمطروح على مستوى العالم، ويمثل قضية محورية في القرن الـ٢١. فلولا مبادرتها وتكليفي القيام بهذه الدراسة، ما كنت قد عكفت على قراءات تاريخية موثقة لهذه المشكلة المعقدة وفحصها وإمعان الفكر في سردها وتحليلها -والشاغلة لكل مثقفي العالم- ألا وهي قضية «الأقليات»؛ ذلك أنه لا توجد «روشتة» أو وصفه سحرية عامة تصلح لكل دول العالم، فلكل قطر خصوصيته، وهو ما سوف نتعرض له في فصل خاص، من خلال نماذج دول الوطن العربي، ولكن التوجيهات الرئيسية للحلول الثقافية والفكرية ستظل سارية في مجملها، وهي التي لخصتها في عنوان الكتاب. لعلها تلقى قبولاً، ولكن الأهم هو أن تفتح حواراً.

مارينا - العلمين على الساحل الشمالي الغربي لمصر

تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠١م

د. ميلاد حنا

* * *

٢- «قصة الحضارة»
عبر ألفي عام وانبثاق «معاناة»
الأقليات في سياقها التاريخي

الصراعات اللاهوتية المسيحية
بداية ظاهرة الاضطهاد الديني

إن وضع «الأقليات» - على مستوى العالم أو في إطار أي منطقة أو حضارة-. هو إفراز مجتمعي جاء نتيجة سياق تاريخي، بعضه نما مع «قصة الحضارة» ذاتها عبر التاريخ المسجل في أوقات السلم، والبعض الآخر ظهر مع صراعات وحروب سنشير إليها إشارات سريعة عبر الألفية الأولى السابقة على الميلاد أي قبل ظهور الأديان الرئيسية في العالم؛ وهي المسيحية والإسلام. فمعظم هذا التاريخ كان مصاحباً لخلافات دينية خلال الألفية الأولى والثانية الميلادية؛ وقد جرت أحداث كثيرة منها، في بلدان الوطن العربي والبعض الآخر في أوربا، وكان له انعكاساته على الوطن العربي. ولذا يحسن، في إطار هذا الفصل الثاني، أن نستعرض «قصة الحضارة» في سياق تطورها التاريخي، وسيظهر تدريجياً انبثاق معاناة الأقليات تدريجياً حتى صارت «أزمة عالمية».

أولاً: الحضارات الزراعية القديمة جزر مستقلة لقرون لم تعرف مشكلة «الأقليات» بمفهومنا الحالي.

نشأت ونمت الحضارات القديمة المعروفة على سهول الأنهار عندما استقر الإنسان مع معرفته بالزراعة واستئناس الحيوان، وقد تميزت منطقتنا العربية بظهور

عدة حضارات تركت بصمتها على التاريخ القديم، فكانت حضارة «الفراعنة» في مصر حول نهر النيل، ثم حضارة آشور وبابل حول سهل ومنطقة بين النهرين، ثم الحضارة الفينيقية في جبال لبنان، وبجوار ذلك حضارات قديمة لها بصماتها في مقدمتها الحضارات الهندية والصينية والفارسية وغيرها.

غير أن كلاًّ من تلك الحضارات -ولقرون طويلة- كانت وكأنها جزر معزولة بعضها عن بعض، حيث كان التطور بطيئاً رتيباً، وأخذت الحضارات القديمة قروناً طويلة في النمو والرقي بسبب أن حركة الإنسان في محيطه كانت ضيقة لارتباطها بحركة الدابة التي استأنسها الإنسان، ومن ثم لم يكن هناك إحساس لا بأقلية أو أكثرية داخل محيط كل حضارة، وبالذات بسبب العرق أو الدين، وإنما كان **الإحساس بالوضع الاجتماعي والاقتصادي** للفرد والأسرة داخل كل حضارة، واستمر هذا الوضع إلى ما قبل الألفية الأولى السابقة على الميلاد، حيث تقدمت وسائل الانتقال على البر وعبر الصحراوات من خلال القوافل المكونة من طابور من الإبل، كما تطورت سبل الانتقال بالسفن الشراعية على مواقع موازية وقريبة من الشواطئ المعمورة وبالذات في منطقة الشرق الأوسط أو المسمى في الأدبيات الغربية القديمة بـــ «الأدنى» (Near East). وكثيرون – وأنا منهم – أفضل عبارة «الوطن العربي»؛ لأنه يعطي مدلولاً ثقافياً وليس جغرافياً فحسب؛ وهو أنها جملة الدول والأقطار التي تسود فيها اللغة العربية، كتابة وثقافة...

* * *

ثانياً: الألفية السابقة للميلاد مليئة بالقهر والتقتيل والصلب

وقد استفدت كثيراً من قراءة الكتاب الموسوعي «قصة الحضارة» للمؤرخ الأمريكي المبدع وِلْ ديورانت Well Durant والذي بدأه بكتابة «المقدمة» عام ١٩٣٥م واستغرق تأليفه سنوات طويلة، على الأقل حتى تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٤٩م، كما هو مذكور في مقدمة الجزء الثالث.

وفي سياق حديثه عن «فارس» وعند تسجيل رؤيته عن قيام دولة «الميديّة» وسقوطها: ذكر ما نصه «أول ما وصل إلينا من أخبار الميديين هو لوحة تسجل حملة بعث بها شلمانصر الثالث إلى بلد يسمى بارسوا في جبال كردستان (٨٣٧ ق.م)؛ وهم أقوام من الجنس الهندوربي (Indo-European) يرجح أنهم جاؤوا من شواطئ بحر الخزر إلى غربي آسيا قبل المسيح بنحو ألف عام... واستطاع أعظم ملوك الميديين أن يحسم هذا التزاع بتدمير «نينوى»»، وقد ارتاع القائدان المتقاتلان لظاهرة «كسوف الشمس» فوقعا معاهدة للصلح أبرماها بأن شرب كل منهما جرعة من دماء عدوه (تأمل أيها القارئ كيف كانت مفاهيم الصراعات في تلك الحقبة).

وفي موقع آخر تجيء هذه العبارة (ص ٤٠٦ من الترجمة العربية) «وكانت وراثة العرش في الممالك الشرقية تقترن بالفتن في القصور الملكية تقوم بين المتنازعين على الحكم، كما تقترن بالثورات في المستعمرات الخاضعة لحكمها، وكان اغتصاب المُلك في هذه المرة واغتيال «سمرويس» فرصة ثمينة انتهزتها الولايات الخاضعة لفارس، فخرج عليها حكام مصر وليديا وغيرها، ولكن «دارا» أخضعها جميعاً واستخدم في إخضاعها منتهى القسوة، ومن ذلك أنه **لما استولى على** «بابل» **بعد حصار طويل أمر بصلب ثلاثة آلاف من أعيانها** ليرهب بذلك بقية الأهلين، ويرغمهم على طاعته (تأمل أن عقوبة الصلب كانت في بلاد فارس قبل المسيح بمئات السنين، ثم هذه القسوة بصلب ٣٠٠٠ من الأعيان لإرهاب وخضوع الباقين).

ويعقب المؤلف (أي ول ديورانت) على ذلك بقوله: «ولكن سنة الأقدار قد جرت على ألا تنقطع الحروب في الإمبراطوريات، ذلك أن **الشعوب المقهورة يجب أن يعاد قهرها من آن لآخر***، وأن الغالبين يجب أن يحافظوا في شعوبهم على فنون الحرب وعادات المعسكرات وميادين القتال وأن يتعلم الناس بالمران كيف يستسيغ الموت في سبيل الأوطان».

* تأمل هذه العبارة، للربط مع غزو أمريكا لأفغانستان فربما لتغيرها، تأكيداً لمفاهيم ثقافية قديمة.

وأختم بعبارة أفزعتني عندما قرأتها ص ٤٣٨: «انظر ما كتبه دارا الأول أعظم ملوك الفرس في نقش موجود في هستون: «وقُبض على فرافارتش وجيء به إليّ فجدعت أنفه، وصلمت أذنيه، وقطعت لسانه، وفقأت عينيه، وأبقيته في بلاطي مقيداً بالأغلال يراه كل الناس ثم صلبته في أكباتانا».

ولعل أقوى صراع شهدته الألفية الأولى قبل الميلاد كان بين إمبراطورية فارس التي اضمحلت وبين الإمبراطورية اليونانية التي أنشأها الإسكندر الأكبر في نحو ٣٣٠ ق.م. وهي جملة حروب ضروس قاسية، **تؤكد أن البشرية في ذاك العصر السحيق كانت كلها عنف وقسوة لا إنسانية، لا يمكن أن تقاس بما تعانيه البشرية حالياً من كراهية** أو حتى حروب بسبب «الأقليات»، ويمكن أن نقارن بين تلك العبارات لما جرى قبل ثلاثة آلاف سنة، وبين ما يجرى حالياً في أفغانستان حيث تقوم أمريكا بإرسال أغذية للمهاجرين الأفغان في ذات الوقت الذي يقومون فيه بقصف مدن كابول وقندهار وغيرها قصفاً عنيفاً بالصواريخ.

إن البداية الحقيقية للصراع والحروب الدينية كانت خلال الألفيتين الأولى والثانية بعد الميلاد حيث بدأ عصر «اضطهاد الديني» بكل أشكاله ولا زالت آثاره باقية حتى الآن في عالمنا العربي.

* * *

ثالثاً: مرحلة الألفية الأولى والثانية بعد الميلاد وبدايات عصر الاضطهاد الديني بأنواعه.

١- العداوة بين مصر واليهود لها جذور قديمة

قبل الانتقال إلى تفاصيل أحداث الألفيتين الميلاديتين الأولى والثانية: أي مرحلة ظهور المسيحية ثم الإسلام وما تفرع عنهما من صراعات بين الديانتين ثم مسلسل آخر من الصراعات داخل كل منهما (وكل ذلك هو صلب هذا الفصل) يحسن أن يقترب القارئ من خصوصية الحضارة «الفرعونية» في مصر

وما ارتبط بها وتخللها من حروب ونشأة الإمبراطورية، والغزوات الخارجية، وطرائق تعاملها مع «الأقليات»؛ لأن لذلك ارتباطاً بموضوع الكتاب كله، ويلقي الضوء على **علاقة مصر باليهود من وقتها حتى الآن** .

وفي هذا الإطار كان المرجع لنا هو **موسوعة د. سليم حسن عالم المصريات المشهور**، ونقتبس من هذه الموسوعة الضخمة عدة مقتطفات لها علاقة بموضوع كتابنا هذا، على النحو التالي:خصص سليم حسن فقرات في المجلد الرابع من موسوعته تحت عنوان «**غزو الهكسوس لمصر**» ففي ص ٥٧ من هذا المجلد يقول: «لقد كانت معلوماتنا عن الهكسوس قبل كشف النقاب عن رموز اللغة المصرية القديمة وغيرها من لغات الشرق القديمة تنحصر فيما رواه فلافيوس يوسفس (Flavious Josephus) المؤرخ اليهودي الذي عاش خلال القرن الأول من (التقويم) الميلادي، فالمعلومات التي قدمها لنا هذا المؤرخ قد أخذها بدوره عن المؤرخ المصري المعروف «مانيتون»، ولقد كان غرض «يوسفس» الأول فيما نقله عن «مانيتون» هو العمل – جهد الطاقة – في الرفع من شأن قومه اليهود الذين كان يحتقرهم كُتَّاب الإغريق ويحطون من شأنهم، لذلك **أخذ المؤرخ «يوسفس» يبرهن للملأ أن اليهود والهكسوس هم «عنصر واحد»** وأنهم خرجوا من مصر منذ نحو ألف سنة قبل حروب «طروادة» ذائعة الصيت، وهي تلك الحروب التي خلدها هوميروس الشاعر اليوناني في كتاب «الإلياذة» وكتاب «الأوديسة»، وقد كان عهد هذه الحروب في نظر الإغريق تاريخاً سحيقاً في القدم.

ونورد فيما يلي اقتباسات ذكرها «يوسفس» نقلاً عن «مانيتون» –والكلام مازال وفق النص الوارد في موسوعة د. سليم حسن– إن مانيتون كتب عنا (أي اليهود) ما يأتي: وإنني أقتبس كلماته وكأنني قد وضعته في قفص الشهادة «لا أعرف لماذا قد نزلت بنا في عهد «تحتمس» صاعقة من غضب الإله، فقد تجرأ قوم من أصل وضيع من الشرق على غزو بلادنا، وقد كان مجيئهم أمراً مفاجئاً، وقد تسلطوا على البلاد بمجرد القوة في غير صعوبة ما، ومن دون نشوب واقعة

حربية، وبعد أن تغلبوا على الرؤساء أحرقوا المدن بوحشية وأزالوا معابد الآلهة من أساسها، وساروا في معاملة الأهلين بكل قسوة، فقتلوا بعض القوم وسبوا نساء وأطفالاً، وفي نهاية الأمر نصبوا واحداً منهم اسمه «سلانيس» ملكاً، فاتخذوا من مدينة «منف» مقراً لهم».

ثم يسرد «يوسفس» أسماء الملوك الستة من الهكسوس ثم يقول: «وقد كان هؤلاء الملوك الستة يطمعون باستمرار في محو الشعب المصري، وكان شعب هؤلاء الغزاة يسمون «هكسوس» ومعنى الاسم «ملك الرعاة»... ثم نختم الجزء الأول من ترجمة وثيقة «يوسفس» بعبارة دالة على الكراهية التاريخية بين اليهود والمصريين نصها: «وملوك القوم الذين يطلق عليهم «الرعاة» ومن تناسل منهم وهم الذين - عودنا منهم ما سبق - قد ظلوا «أسياد» مصر على حسب ما ذكره «مانيتون نحو ٥١١ سنة».ويسجل يوسفس نقلاً عن مانيتون أيضاً قصة خروج الهكسوس الرعاة وطردهم من مصر قائلاً: «وبعد ذلك قام ملوك إقليم «طيبة» وسائر البلاد المصرية بثورة على الرعاة، وشبت حرب عظيمة طالت مدتها، وأنه في عهد ملك يدعى «مسفراجموتيس» (Misphragmothis) هزم الرعاة كما ذكر لنا مانيتون، وقد أحاطوا كل هذه المساحة بجدران عظيمة مبنية لحماية كل متاعهم وغنائمهم... وحاول أن يجعلهم يستسلمون بالحصار، ولكنه لما يئس من بلوغ غرضه، عقد معهم معاهدة تقضي بأن يخلوا كل أرض مصر، وبمقتضى هذه الشروط غادر مصر ما لا يقل عن ٢٤٠٠٠٠ من الأسرى يحملون متاعهم مخترقين الصحراء إلى سورية، ولما كان الرعب قد أخذ منهم كل مأخذ خوفاً من بطش الآشوريين الذين كانوا خلال هذه الفترة أصحاب السيادة في آسيا، فإنهم أقاموا مدينة في الإقليم الذي يدعي «يودا» صالحة لإيواء جمعهم الهائل، وأطلقوا عليها اسم «أورشليم». ويذكر د. سليم حسن أن مرجعه في هذه المعلومات والنصوص كتاب من تأليف (H.J.Thackery) والذي صدر في لندن عام ١٩٢٦م ص ٧٤ إلى ص ٩٠.

ولا أود أن أناقش أو أذكر تفاصيل ما سجله د. سليم حسن عن الهكسوس، وكل ما رغبت في إبرازه هو أن الصراع حول المعلومة - غير اليقينية من وجه نظري - حتى الآن وهي: **أن الهكسوس هم اليهود** الذين قدموا إلى مصر ثم طردوا منها، مسألة جديرة بالمناقشة العلمية المبنية على وثائق تاريخية، لأن لها علاقة أكيدة بالصراع العربي - الإسرائيلي، فهو امتداد له جذوره إلى عمق تاريخي سحيق، وفي حاجة إلى حوارات أكثر عمقاً بين المتخصصين.

وإذا كانت هذه المختارات في نصوص ووثائق تاريخية جاءت في موسوعة عالم المصريات سليم حسن، **فإن المقارنة واجبة مع نصوص أخرى من «التوراة»** جاءت أولاً في آخر فقرة من سفر التكوين، ولها تتمة في جزء من الإصحاح الأول لسفر «الخروج» كما وردت في العهد القديم، وتؤكد أيضاً **الكراهية المتبادلة بين اليهود والمصريين** منذ حقبة قد تصل إلى ١٧٠٠ ق.م حسبما جاء في موسوعة سليم حسن.

جاء في الفقرة الأخيرة من سفر التكوين الإصحاح ٥٠ ما نصه: «وسكن يوسف في مصر وهو بيت أبيه، وعاش يوسف مئة وعشر سنين، ورأى يوسف لأفرايم أولاداً، وهو من الجيل الثالث، ولدوا على ركبتي يوسف، وقال يوسف لإخوته: أنا أموت ولكن الله سيفتقدكم وتصعّدون من هذه الأرض إلى الأرض التي خلف لإبراهيم وإسحاق ويعقوب. واستخلف يوسف بني إسرائيل قائلاً: الله سيفتقدكم فتصعدون عظامي من هنا، ثم مات يوسف وهو ابن مئة وعشر سنين، فحفظوه ووضع في تابوت في مصر (من آية ٢٢ إلى ٢٥).

أما الإصحاح الأول من سفر الخروج فيذكر: «ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف، فقال لشعبه: هوذا بنو إسرائيل شعب أكثر وأعظم منا. هلم نحتال لهم لئلا ينمو فيكون إذا حدثت حرب أنهم ينضمون إلى أعدائنا ويحاربوننا ويصعدون من الأرض. **فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكي يذلوهم بأثقالهم.** فبنوا لفرعون مدينتي فيثوم ورعمسيس ومخازنهما، ولكن بحسبما أذلوهم

هكذا نموا وامتدوا فاختشوا من بني إسرائيل، فاستبعد المصريون بني إسرائيل بعنف ومرروا حياتهم بعبودية قاسية في الطين واللبن وفي كل عمل في الحقل. كل عملهم الذي عملوه بواسطتهم عنفاً. (من آية ١٤:٨).

وفي مطلع الإصحاح ١٣ من سفر الخروج تجيء نصوص تكرس الكراهية للمصريين «وكلم الرب موسى قائلاً. قدس لي كل بكر كل فاتح رحم من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم. إنه لي. وقال موسى للشعب: اذكروا هذا اليوم الذي فيه **خرجتم من مصر من بيت العبودية.** فإنه بيد قوية أخرجكم الرب من هنا ولا يؤكل خمير. اليوم أنتم خارجون في شهر أبيب، ويكون متى أدخلك الرب أرض الكنعانيين والحيثيين والأموريين والحويين واليبوسيين التي حلف لآبائك أن يعطيك أرضاً تفيض لبناً وعسلاً أنك تصنع هذه الخدمة في هذا الشهر. وتخبر ابنك في ذلك اليوم قائلاً: من أجل ما صنع إلي الرب حين أخرجني من مصر، ويكون لك علامة على يدك وتذكار بين عينيك لكي تكون شريعة الرب في فمك. **لأنه بيد قوية أخرجك من مصر.** فتحفظ هذه الفريضة في وقت من سنة إلى سنة».

ولقد رغبت في هذا السياق التاريخي أن أستشهد بنصوص تاريخية لعالم مصريات سليم حسن ثم بنصوص من التوراة، لأؤكد أن مشكلة الصراع بين مصر وإسرائيل، لها جذور تاريخية عميقة، وانعكس أثرها على مشكلة الأقليات في الوطن العربي، كما سيتضح فيما بعد، وهناك نصوص قرآنية تؤكد **صلف وغطرسة فرعون مصر،** يؤدي عادة إلى كراهية الفراعنة وهي قضية أخرى تخرج من السياق العام لهذه الدراسة.

٢- ظهور المسيحية بداية لحقبة الخلافات اللاهوتية التي أدت لظهور «الأقليات الدينية» داخل المسيحية

تختلف اليهودية عن كل من المسيحية والإسلام في أن الديانة اليهودية ديانة «مغلقة» بمعنى أنها «قاصرة» على اليهود وحدهم وتوجد خلافات قانونية داخل

إسرائيل ذاتها لتعريف من هو «اليهودي»، والمتواتر أن اليهودي هو كل من ولد من أم يهودية، فضلاً عن ذلك فإن اليهودية لا تدعو آخرين لكي يتحولوا إليها، ومن ثم أكسبت اليهودية شعبها الإحساس «بالتعالي» والتفاخر لمن كان محظوظاً بأن يولد يهودياً، فلم تعد اليهودية ديانة فحسب، بل صارت «فوق» ذلك «قومية» ومن هنا كانت «الصهيونية» كإيديولوجية أو مذهب سياسي متهمة بـــ «العنصرية» لأنها «مغلقة» ومتعالية، وهو أمر ثقافي وفكري، من الممكن أن يتغير بالحوار، ومع التغيرات العالمية المنتظرة وحوار الحضارات لعلها تؤدي إلى إقلال التوجهات السلفية على أنواعها.

وعلى الجانب الآخر فإن كلاً من المسيحية والإسلام ديانات «مفتوحة» لكل من يؤمن بها، فالديانة ذاتها تدعو وتبشر، بل وتتضمن رسالتهما – صراحة أو ضمنياً – أن كل منهما ديانة «عالمية» ولدى كل من المؤسسات الدينية للمسيحية والإسلام – على تنوعها واختلافاتهما – أجهزة وميزانيات للدعوة، ففي الإسلام كليات لتدريب «الدعاة»، وفي المسيحية معاهد لتخريج «المبشرين»، وفي كلا الحالتين (الدعاة أو المبشرون) يتميزون بأنهم المتخصصون في جذب وإقناع غير المنتمين إلى أي منهما لكي يتحول المرء إما إلى المسيحية أو إلى الإسلام حسب الظروف والأحوال، ومن ثم فهناك تنافس علني أو ضمني بين الديانتين عبر التاريخ كله، وهو الأمر الذي ذكر حقائقه التاريخية صموئيل هانتنجتون في نظرية «صدام الحضارات» إلى أن وصلت الأمور إلى صراع بين الإسلام والغرب...!.

وفي هذا السياق استوقفتني عبارة كتبها وِلْ ديورانت في المجلد السادس لكتابه الموسوعي – والذي أشير إليه كثيراً في هذه الدراسة – وعنوانه «قصة الحضارة» يقول في ص ٢٧٥ من الترجمة العربية لهذا المجلد بعنوان «قيصر والمسيح»: «إن المسيحية لم تقض على الوثنية بل تبنتها، ذلك أن العقل اليوناني المتحضر عاد إلى الحياة في صورة جديدة هي «لاهوت الكنيسة وطقوسها»، وأصبحت اللغة

اليونانية، لتكون صاحبة السلطان على أداة الآداب والطقوس المسيحية، وتحولت وتطورت الطقوس الخفية اليونانية لتكون طقوس القداس بأسراره الخفية، بل وساعدت مظاهر مختلفة لحضارات متباينة لكي تتجمع في العقيدة المسيحية، **فأخذت من مصر عقيدة الثالوث المقدس ويوم الحساب وأبدية الثواب والعقاب**، وخلود الإنسان في هذه أو تلك،... ومن فريجيا جاءت عبادة الأم العظمى، ومن سورية جاءت تمثيلية بعث أوتيس، ومن بلاد الفرس جاءت **عقيدة عودة المسيح وحكمه ألف عام**، وثنائية الله والشيطان أو الظلمة والنور، ووفق نصوص إنجيل يوحنا يصبح «المسيح نوراً يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه». ولقد بلغ التشابه بين الطقوس المثراسية والقربان المقدس في القداس حداً جعل الآباء المسيحيين يتهمون إبليس بأنه هو الذي ابتدعه، ليضل به ضعاف العقول. «قصارى القول هو أن المسيحية كانت آخر شيء عظيم ابتدعه الوثني القديم».

" ففي بداية المسيحية كان المنتمون الجدد إلى الديانة التي تحولوا إليها يجتمعون في حجرات أو معابد صغيرة بطريقة تناظر ما كان متبعاً في المجامع اليهودية، أطلقوا على كل جماعة اسم «إكليسيا» (EKKLESIA)؛ وهو اللفظ اليوناني الذي كان يطلق على الجمعية الشعبية في حكومات البلديات، وكان يرحب بالعبيد دون أن يكون الحديث عن تحريرهم، فقد كانت المسيحية تدعو أن جميع البشر سيكونون أحراراً في ملكوت السماوات، لأنهم جميعاً أبناء أو إخوة المسيح ".

وربما كانت «الاشتراكية الطوباوية» هي التي جذبت كثيرين إلى المسيحية ففي الإصحاح الرابع من سفر أعمال الرسل جاءت الآية ٣٢ تقول: «وكان لجمهور الذين آمنوا قلباً واحداً ونفساً واحدة، ولم يكن أحد يقول: إن شيئاً من أمواله له، بل كان كل شيء مشتركاً.. إذ لم يكن فيهم أحد محتاجاً، لأن كل الذين كانوا أصحاب حقول أو بيوت كانوا يبيعونها ويأتون بأثمان المبيعات ويضعونها عند أرجل الرسل، **فكان يوزع على كل أحد كما يكون له احتياج**».

وقد اعتاد المسيحيون الأوائل على تناول وجبة طعام مُشتركة بعد صلاة

القداس كنوع من التآلف والمحبة والرباط الاجتماعي، لما كان يسمى باليونانية (Agape)، وقد قامت الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية بإحياء التقليد القديم الذي بدأ مع الكنيسة الأولى وتوقف في القرن الثالث الميلادي، وصار الأقباط في الوقت الحالي يدعون إلى هذه الوجبة الجماعية بعبارة «أغابي» دون أن يعرفوا جذورها التاريخية.

وما إن تشكل الدين الجديد في عقيدته ومفاهيمه وممارساته التي تلبي احتياجات الإنسان الاجتماعية والروحية، حتى أخذ ينتشر على نطاق واسع انتشار النار في الهشيم، وكان كل أو معظم من اعتنق هذا الدين الجديد يصير هو نفسه داعية له، وقد ساعد على سرعة الانتشار، ما كانت الإمبراطورية الرومانية القديمة قد أنشأته من طرق تجري عليها العجلات فضلاً عن أن مسارات الأنهار كانت تجري فيها السفن الصغيرة وعلى شواطئ بحر الروم وغيره حيث كانت تبحر السفن الشراعية الكبرى وكلها أمور لم تكن متاحة لدى معظم الحضارات الزراعية القديمة، كما أشرنا سابقاً.

اتجهت الحملة التبشيرية - من خلال الرسل - من أورشليم في جميع الاتجاهات إلى دمشق والرها ومصر ثم إلى أنطاكية، ومنها لآسيا الصغرى وأرمينيا، ومن أفسس إلى بحر إيجة، ثم إلى كورنثوس وتسالونيكي، ثم عبروا البحر الأدرياتيكي إلى رومية، ومن كل من مصر وصقلية انتشرت المسيحية على طول الساحل الشمالي لإفريقيا، وصارت قرطاجة مركزاً فكرياً للمسيحية، وقبل أن يحل عام ٣٠٠م كانت المسيحية قد انتشرت في معظم البلدان حول حوض بحر الروم أي في معظم دول جنوب أوربا.

ومع انتشار العقيدة المسيحية في وسط هذه التنويعات الفكرية للحضارات والعقائد، كان حتماً أن تظهر «بدع دينية» بتأثير العقل الميتافيزيقي اليوناني المولع بالنقاش والجدل، فما إن تبلورت العقيدة المسيحية في مقولات واضحة إلا وظهرت عشرات التفسيرات المختلفة، في مقدمتها **أن المسيح سيعود لإقامة مملكة**

على الأرض... وهكذا كان هذا الشقاق أول الأمر والذي لم يدم طويلاً حول موعد عودة المسيح، وربما انتشرت فكرة أن نهاية العالم قد اقتربت بسبب توالي أحداث كبرى منها موت نيرون، وبعدها خرّب تيطس الهيكل، كما دمر هدريان أورشليم، فلما لم تتحقق نهاية العالم ظهرت رسالة نسبت إلى «برنابا» بأن المسيح سيعود بعد ألف عام، وقد تكررت الظاهرة نفسها عند نهاية الألفية الأولى، بل وصل الأمر لأن كثيرين معاصرين قد توقعوا أن تكون نهاية البشرية مع نهاية الألفية الثانية، وكل هذه الأفكار قد ثبت عدم صحتها ودارت الأيام دون توقف.

٣- الهرطقة هي بداية «الشقاق»

وليس الهدف من كل هذا السرد هو استرجاع تاريخ قد مضى بخيره وشره، ولكنه سوف يساعد على فهم تفسير الانقسامات الحادة التي ظهرت داخل المسيحية بالذات عقب «أن انتقلت القيادة إلى الإمبراطورية البيزنطية في عصر قسطنطين الأول الذي نقل عاصمة الإمبراطورية إلى القسطنطينية، فأعلن أن عصر اضطهاد المسيحيين قد توقف، وأن المسيحية قد صارت الديانة الرسمية للإمبراطورية الجديدة "، وبرغم ذلك، وبدلاً من السلام والازدهار الذي حققته الإمبراطورية الرومانية القديمة بمقاييس ذاك الزمان، إذ بالإمبراطور البيزنطي يغرق في قضايا «لاهوتية» معقدة، ولدت حالة من عدم الاستقرار المجتمعي، فلم يجد الإمبراطور – بوصفه حاكماً لقوميات وشعوب ذات ثقافات ولغات متعددة – من سبيل لحسم هذه الخلافات العقائدية التي ليس له بها دراية كافية إلا أن يدعو لعقد مؤتمر دولي ديني،ويطلق عليه عبارة «مجمع مسكوني»؛ أي إنه يمثل رجال الفكر الديني على مستوى ((المسكونة)) فكان أولها وأهمها ما عقد في مدينة نيقية (قرب القسطنطينية) عام ٣٢٥م. لمناقشة عقيدة جديدة قد انبهر بها بعض القيادات الدينية، ولكنها تخرج عن السياق العام للعقيدة التقليدية التي تبلورت منذ ظهور المسيحية حتى أوائل القرن الرابع الميلادي والتي اصطلح على تسميتها

فيما بعد بالعقيدة الأرثوذوكسية (Orthodox creed) وكل ما هو جديد وخارج عن الموروث يسمى في الإسلام «بدعة»، أما في المسيحية فيسمى «هرطقة».

لقد ظهر في الإسكندرية قسٌّ مصريٌّ يسمى آريوس، وفي عام ٣١٨م قدم رؤية مختلفة تماماً عما كان قد تم الاستقرار عليه، وتتلخص رؤية آريوس في أن المسيح لم يكن هو والخالق شيئاً واحداً، بل كان هو «الكلمة» (Logos) أي أول الكائنات التي خلقها الله وأسمى هذه المخلوقات كلها، وأن الروح المقدس ولد من الكلمة ومن ثم فهي أقل ((ألوهية)) من الكلمة ذاتها، وهكذا كانت بدعة آريوس هي البداية للهرطقات التي أدت إلى الانشقاق.

* * *

٤- تداعي الخلافات اللاهوتية من القرن الخامس

ولسنا بصدد الدخول في نقاش لاهوتي يخرج عن سياق هذا الكتاب، ولكن بعض المفكرين يُرجعون هذه الأفكار إلى الرواقيين المعاصرين لأفلاطون، مؤكدين أن فلسفة أفلاطون كان لها تأثيرها في هذا الخلاف اللاهوتي الذي أوجد أول شقاق كبير داخل الكنيسة في بداية تأسيسها.

وأمامي الآن صورة ضوئية من مجلد تاريخي نفيس يحمل عنوان «تاريخ الانشقاق» من تأليف «**الأرشيمنديتي جراسيموس مسرّه اللاذقي**» رئيس كنيسة السوريين الأرثوذكس في الإسكندرية وطبع بالمطبعة الإبراهيمية (في الإسكندرية) سنة ١٨٩١م، «كما ذكر أنه طبع بإجازة الحبر الجليل بابا وبطريرك الإسكندرية جزيل القداسة والاحترام والغبطة كيريوس كيريوس صفرونيوس «كما ذكر على الغلاف أيضاً أن الكتاب» يشتمل على تاريخ العلاقات بين الكنيستين الشرقية والغربية من القرن الأول «عهد البطريرك فوتيوس وتاريخ الحوادث في أيام البطريرك فوتيوس **وبعدها إلى تمام الانشقاق** في القرن الحادي عشر وتاريخ علاقات الكنيستين بعد الانشقاق إلى أخر مجمع اجتمعنا فيه، وكل حادث تليه ملاحظات توافق موضوعه».

لا أجد بأساً من أن أسجل هنا بعض فقرات قليلة مما جاء في هذا المجلد «التاريخي» – لأنه مرجع يصعب الحصول عليه حالياً بسهولة – لنعطي قارئ العربية في أوائل الألفية الثالثة، كيف كان أسلوب الكتابة – عن موضوع الشقاق في أواخر القرن التاسع عشر؛ أي منذ نحو ١١٠ سنوات، ففي ص ١٦٠ وما بعدها يقول المؤلف تحت فصل جديد بعنوان «٣-المجمع المسكوني الثالث في أفسس» الفقرات التالية:

كانت كنيسة المسيح الواحدة المقدسة الجامعة الرسولية تعلم منذ البدء أن مخلصنا الوحيد إله كامل وإنسان كامل رب واحد لمجد الله الأب. فقام آريوس وأنكر عليها الاعتقاد بطبيعة لاهوت الكلمة المتأنس، فعقدت المجمع الأول المسكوني وحكمت عليه وعلى تعاليمه كما ذكرنا، وقررت حقيقة كمال لاهوت المخلص، ثم قال أبوليناريوس ينقص في طبيعة المسيح البشرية: وأعتقد بأن للاهوت في المسيح مقام العقل في الإنسان. فعقدت عليه وعلى غيره من المبتدعين المجمع المسكوني الثاني المقدس، وحكمت على تعاليمهم، وقررت حقيقة كمال ناسوت المخلص، غير أنها لم تعين بعبارات محددة وجه الاتحاد بين اللاهوت والناسوت ووجه العلاقة بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية. ولذا كانت الطريق رحبة لتفاوت التعبير في هذا المعنى بين المعلمين الكنائيسيين على حفظ وحدة التعليم وجوهره. حتى أدت الحال فيما بعد إلى تفاوت فهم التعبير ونشأة خلاف في التعليم ونزاع أفضى إلى الشقاقين النسطوري والأوطيخي وغيرهما.

وفي تلك الأزمة كانت مدرستا إسكندرية وأنطاكية اللاهوتيتان مشهورتين أكثر من كل مدرسة غيرهما في الشرق والغرب، وكان لكل واحدة، منهما نهج خصوصي في التعليم واصطلاح في التعبير كثيراً ما خالف اصطلاح الأخرى في تأدية المعنى الواحد، كما جرى في تعليمها عن لاهوت وناسوت المُخلص.

ينتج مما تقدم أن معلمي المدرستين كانوا يعلّمون التعليم المستقيم (لعل المؤلف يقصد بالتعليم المستقيم أي التمسك بالمذهب الثابت والذي يشار إليه من وقتها

حتى الآن بعبارة «الأرثوذوكسية») فكان المصريون يشدون العبارات المتعلقة بإيضاح كمال طبيعة اللاهوت (وهو) جذر بدعه آريوس التي ظهرت في إقليمهم (يقصد مصر) وفي المقابل كان الأنطاكيون يطلبون إيضاح كمال طبيعة الناسوت حذراً من بدعه أبوليناريوس التي ظهرت في إقليمهم (يقصد أنطاكية)».

في أنطاكية ظهر نسطوريوس فتطرف من التعلم بطبيعتين إلى التعليم بشخصين أو أقنومين أي إنه أنكر الاتحاد الحقيقي.

وفي الإسكندرية ظهر أوطيخا ولم يميز بين اللاهوت (الصفة الإلهية) والناسوت (الصفة الإنسانية) وتطرف في التعليم باتحاد الطبيعتين إلى أن نادى بوجود طبيعة واحدة.

وهكذا قامت بدعتا نسطوريوس وأوطيخا وفروعهما، «فشوشتا» (ربما قصد الإشارة إلى التشتت والانقسام) لمدة تزيد على مئتي سنة، فقد عقد المجمع المسكوني الثالث في أفسس عام ٤٣١م ضد نسطوريوس، وبعد عشرين عاماً عقد المجمع المسكوني الرابع (والأكثر شهرة) عام ٤٥١م في خلكيدون (خلقيدونة) حيث كان الانقسام الأكبر، ثم المجمع المسكوني الخامس في القسطنطنية عام ٤٥٣م ضد بدعة «المشيئة الواحدة» كامتداد لبدعة «الطبيعة الواحدة».

كان نسطور قساً في أنطاكية على الرغم من أنه سوري المولد، مشهوراً بالفصاحة والسيرة النسكية، ولكنه كان أيضاً دنيء التربية ومعجباً، عاتي السلوك، قاسي المشرب، وجاهلاً حسن السيامة (لاحظ حدة المؤلف في توصيف نسطوريوس مما يدل على كراهية عميقة له) وقد رقى إلى منصب البطريركية في القسطنطينية عام ٤٢٧م من القيصر ثاوذوسيوس الثاني، وقد أنهى نسطوريوس تسمية السيدة العذراء بـــ «والدة الإله» واستبدل لقبها ليكون «والدة المسيح» مدعياً أنها لم تلد إلهاً بل إنساناً، فوقع تعليمه في آذان الشعب القسطنطيني موضع الاستغراب، وكانوا يهينونه ويتظاهرون ضده في الشوارع وفي الكنائس.

وهكذا انقسمت الكنيسة إلى شطرين، فكانت كنائس رومية وأورشليم منضافة (منحازة) إلى البطريرك كيرلس (بطريرك الإسكندرية) والذي دافع بصلابة عن عقيدة الكنيسة الأرثوذوكسية القبطية حتى لقب بـــ «كيرلس عامود الدين».

بناء على ما تقدم يدعي الغربيون أن في كتابة القديس كيرلس للبابا (أي بابا روما) وكتابة نسطوريوس له أيضاً (أي لبابا روما) ما يقدم دليلاً على رئاسته العامة للكنيسة. وبالإجمالي يرون مداخلة البابا في أحوال الشرق ناشئة من حقوق الرئاسة، ويدفع الشرقيون هذه الدعوى ببراهين شتى.

هذه مجرد ملاحظة مبكرة في التاريخ على أن الانشقاق لم يكن بين الكنائس الشرقية وحدها – قبل ظهور الإسلام – إنما كان يحمل في طياته صراعاً خفياً لم يتضح وقتها وظل كامناً إلى أن جاء القرن ١١، فكان نقطة فاصلة أخرى من انشقاق واضح بين مجمل الكنائس الشرقية والمسماة بـــ «الأرثوذوكسية»؛ (وهي في حالة انشقاق مع كنائس الروم أو الملكانيين المؤمنين بعقيدة الإمبراطور الملك) وبين مجمل الكنائس المسماة «الكاثوليكية؛ أي الكنائس التي تجتمع رئاستها تحت رئاسة بابا روما في الفاتيكان».وهكذا كانت القرون الأولى للمسيحيين مشحونة بالخلافات اللاهوتية، فكانت البداية للشقاق والاضطهاد الديني.

* * *

٣- الصراعات داخل المسيحية

ونشأة المذاهب الرئيسية الثلاثة

ما رغبت من سرد الفقرات السابقة واللاحقة من كتب تاريخية قديمة - ليست متاحة للقارئ العادي، إلا لتأكيد وجود صراعات وجروح قديمة حادة تعود لقرون طويلة بين الكنائس والمذاهب المختلفة (الشرقية والغربية على حد سواء) بقصد أن يتفهم القارئ العربي عامة، والمسلم خاصة، هذه الحقائق، ويتعرف المصطلحات والأسماء المتعددة للطوائف المسيحية التي تعيش كجزء مشارك ومؤثر في بلدان عربية، إذ لمعظمها فاعليتها داخل وخارج الوطن العربي، وبالذات في مصر ولبنان وسورية والأردن والعراق وفلسطين؛ حيث لكل طائفة - عادة - صفتان مميزتان، الأولى مرتبطة - بشكل أو بآخر - بالانتماء إلى الوطن (أي الجذور القطرية)، والثانية تعبر عن العقيدة أو المذهب الديني والمسيحي. بشكل عام تتكون من ثلاثة مذاهب رئيسية هي الأرثوذوكسية والكاثوليكية والبروتستانتية، ولكل منها خصائصها العقائدية والتنظيمية.

ونورد فيما يلي معلومات مقتضبة عن كل منها:

أولاً: المذاهب الأرثوذوكسية

وهي تلك الكنائس التي تمسكت بالعقيدة اللاهوتية التي استقرت منذ القرون الأولى للمسيحية والتي تبلورت تحديداً فيما يسمى «قانون الإيمان»، وهي الوثيقة التي أقرها مجمع نيقية عام ٣٢٥م، ومن المعروف تاريخياً أن كنيسة الإسكندرية اللاهوتية وقياداتها هي التي ساهمت بالنصيب الأوفر في صياغة هذه الوثيقة الهامة، وفي مقدمتهم القديس أثناسيوس المصري الذي منح لقب «الرسولي» بسبب نضاله لتثبيت العقيدة الأرثوذوكسية ونقض بدعة "آريوس" كما سبق الشرح، ومن ثم فكل الكنائس التي تنتمي للمذهب «الأرثوذكسي» تعني أنها متمسكة بالعقيدة الأصيلة الثابتة التي لم تتغير عبر القرون الطويلة للمسيحية، ولذلك فهي

عادة – وبحكم الاسم والنهج – «محافظة»؛ أي متمسكة بكل ما هو قديم وتحافظ على التراث، ولذلك يكون الحديث في العقيدة عن «التقاليد» والنقل عن أقوال «الآباء» وقوانينها صارمة وتنادي بمقولة: «**على ابن الطاعة تحل البركة**»، ولذا فإن أغلب شعبها (أو شعوبها في الأقطار المختلفة) مطيع لرجال الدين (ويشار إليهم — أي رجال الدين في مجمعهم – بعبارة الأكليروس) ولازالت تستخدم عبارة «يا سيدنا» عندما يتحدثون أو يشيرون إلى «الأسقف» أو من هو أعلى رتبة منه مثل المطران أو البطريرك، وحسبما أعلم فإن لقب البابا لا يتمتع به في كل الكنائس الأرثوذوكسية (حالياً) إلا لبطريرك الكرازة المرقسية في مصر الجالس على كرسي مارمرقس الرسولي، وربما كان ذلك لأن الأقباط هم أكثر هذه الطوائف عدداً في المنطقة العربية، فضلاً عن أن من كان يجلس على هذا الكرسي العريق كان متمتعاً بهذا اللقب الخاص جداً. ولقب «بابا» – وتعني «آب الآباء» – استخدم منذ القرن الثالث الميلادي لمكانة الكنيسة اللاهوتية بالإسكندرية، ثم اختفى لقب «البابا» لهذا المنصب مع دخول العرب مصر، ولم يعد للظهور مرة أخرى إلا مؤخراً في عهد البابا كيرلس السادس السابق للبابا شنوده الثالث، وقد رسم الأخير عام ١٩٧١م، وهو البابا أو البطريرك الذي يحمل ترتيب ١١٧ للجالسين على هذا الكرسي، حيث كان القديس مرقس هو البطريرك رقم ١ في منتصف القرن الأول الميلادي.

ولكل من هذه الكنائس الأرثوذوكسية كيان وتنظيم مستقل تماماً عن الآخر، ولا يوجد ما يربطهم إلا كلمة «الأرثوذوكسية»، ولذا فمن المعروف أن الكنائس والمذاهب الأرثوذوكسية مرتبطة «بالأوطان» التي تنتمي إليها، وعلى سبيل المثال يقال كنيسة «الأقباط الأرثوذكس» (وأقباط لا تعني إلا أنها «مصرية») ثم هناك «الأرمن» الأرثوذكس و«الروس» الأرثوذكس و«الجريك» أي «اليونانية» الأرثوذكس وهكذا، وقد وجدت فيما بينها الروابط (غير التنظيمية) مؤخراً من خلال اجتماعات مجالس الكنائس العالمي أو مجلس كنائس

الشرق الأوسط، ولكن ليس لها في مجملها رئيس واحد له أي سلطة عليها جميعها، فلكل منها بطريرك مستقل، ويساعد البطريرك (أو البابا في حالة كنيسة مصر) عدد من الأساقفة (وأحياناً يرقّى بعضهم لوظيفة إدارية تحمل لقب «مطران») ووفق القوانين الكنسية القديمة فإن المناصب والألقاب من البطريرك أو المطران إلى الأسقف تعد درجة واحدة هي «الأسقفية» وفق نصوص الكتاب المقدس، ولذلك فإنهم يطلقون على البابا أو البطريرك عبارة معروفة باللاتينية. أو الإنجليزية تفيد أنه «الأول بين متساوين» «FIRST BETWEEN EQUALS» أو باللاتينية «PRIMUS INTER PARES».

وتقوم الكنيسة الأرثوذوكسية – وهي في هذا الأمر مثل الكنيسة الكاثوليكية – على وجود قيادة دينية تحمل رتباً كهنوتية، وتسمى في مجموعها «الأكليروس» كما سبق القول، ووفق الممارسات في الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية – فإنه لا يسمح داخل هذا السلك بالزواج أصلاً، ويعني ذلك أن من « ينذر» نفسه لله والكنيسة ويقبل أن ينتمي إلى دير معين (بعد فترة اختبار قد تطول أو تقصر حسب الأحوال) فإنهم يصلون عليه ما يسمى " صلاة الموتى"، وهي اللحظة التي يتحول فيها من مواطن عادي ويسمى كنسياً بلقب «علماني» والتي تعني دينياً أنه ليس له رتبة كنسية) إلى «راهب» تعبيراً عن أنه قد " قطع صلته" أو ما يسمونه "مات" عن العالم أي تخلص من شهوات الجسد، ليس فقط الأكل والراحة والحياة المنعمة، ولكن أيضاً قهر الجنس أي قبل «البتولية» (أي عدم الزواج طواعية وباقتناع) ويتحمل عن رضا أي مهمة أو مسؤولية يعهد إليه بها داخل الدير، من خدمة المطبخ ومسح الأرضية إلى ممارسة مهنة مثل الزراعة كأي فلاح أو عمل المشغولات من الخوص، إلى إطاعة الأوامر من رؤسائه في كل الأمور الروحية، مثل الصلاة أو الامتناع عن الكلام أو العزلة الانفرادية، أو نسخ الكتب القديمة وما إليها، ومن ثم يسمونها «رهبنة الشركة» أي المشاركة الجماعية في المعيشة والإدارة والأعمال الروحية أو الثقافية (مثل

الترجمة أو المراجعة أو نسخ الكتب القديمة، كما كانت الممارسات عبر القرون القديمة)، وسلك «الرهبنة» هذا هو الذي يختار منه " الأساقفة " بكل درجاتها (أي قد يرقي ليكون مطراناً أو بابا) وللترقية اشتراطات موضع خلاف ليس هذا موقعها.

وهذا السلك أي "الرهبنة" يختلف كثيراً عن سلك «الكهنة» فالكهنة أو القسوس هم من يرعون الشعب في الكنيسة رعاية متصلة متواصلة، فالكاهن منطقياً كان "علمانياً" ثم يتم اختياره لتقواه وإخلاصه للعمل الديني، فيُصار إلى جمع توقيعات «لتزكيته» للأسقف (أو المطران أو البطريرك)، وإذا وافق يصير سيامته أو رسمه «كاهناً» برتبة" قس" ليرعى شعب إحدى كنائس "الأبراشية"؛ (وهي تعني المنطقة أو المحافظة أو الإقليم أي النطاق الجغرافي لمسؤولية الأسقف). وقد يرقى القس إلى درجة «قمص» وأحياناً يسمى «إيغومانوس»، ولا تعني إلا لقباً يعطي صاحبه وضعاً أرقى اجتماعياً أو ثقافياً، ولكنه في واقع الأمر لا تعني أي سلطة أكبر من أي كاهن آخر يحمل لقب قس أو قمص، وغالباً ما يكون القمص هو أكبر الكهنة سناً أي المحتفظين بدرجة «قس» أو «قسيس» (والمقابل لها في بلاد الشام هو لقب "خوري").

ولا بد للكاهن من أن يتزوج قبل أن يُرسم (أو توضع عليه اليد) ليصير كاهناً، ولكن القواعد الكنسية لدى الأقباط ألاّ يتزوج الكاهن إذا توفيت زوجته الأولى التي تزوجها قبل أن يصبح كاهناً. وتكمن الحكمة في زواج الكاهن (قس أو قمص) في أنه يتعامل مع الجمهور ويدخل البيوت للرعاية والصلاة، ويستمع إلى اعترافات الشباب والرجال والنساء، أما الأسقف فإنه - كما يقال كنسياً – يتزوج أي ينذر نفسه «لمنصبه» أي «الكنيسة» ويسموها «جماعة المؤمنين» وتكون أموال الكنيسة باسمه ولا تورث لأحد من أقاربه، فقد انقطع أو ((مات)) عن العالم، بل تورث للأسقف الذي يليه، وهذه هي الحكمة في أنه «يتبتل» أي لا يتزوج طوال حياته. وقد تختلف التفاصيل والمسميات من كنيسة أرثوذكسية إلى أخرى، ولكنني سجلت هنا ما أعرفه عن الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية كمثال، ولابد أن هناك تفاصيل قد تختلف قليلاً أو كثيراً عن كنائس أرثوذكسية أخرى،

ولكن ما قصدته من كل ذلك هو نشر معلومات عن الخصوصيات الثقافية للأقليات. فقد لاحظت أن أحد أسباب «الجفوة» – غير المبررة بين «الأقليات المسيحية» في العالم العربي، وبين «الأغلبية المسلمة» – هو عدم وجود معلومات عن «الآخر».

وإذا كان أهم أهداف هذه الدراسة هو إعادة أو خلق مناخ الوفاق بين الأغلبية المسلمة في معظم بلدان العالم العربي، وبين الأقليات المسيحية – على تباينها – فالملاحظ بشكل عام هو أن معظم أفراد **الأقليات المسيحية لها دراية ومعرفة بالخصوصيات والممارسات الإسلامية** في الإقليم أو القطر الذي يعيشون فيه، فما من قبطي مسيحي – على سبيل المثال – إلا ويعرف عدداً من الآيات القرآنية، وكذلك من الحديث، ويحفظ الأذان، ويعرف المذاهب الدينية والأعياد ومناسك الحج ومواعيد شهر الصيام وغيرها، **بينما العكس غير صحيح**، فمع ازدياد نفوذ الصحوة «الإسلامية» أثار المسيحيون الانكفاء على الذات والتقوقع – طلباً لسلامة الأمة وسلامتهم – فتدريجياً اختفت المعرفة بالمعلومات الأساسية عن **الخصوصيات الثقافية للأقليات المسيحية**، وقد أدى ذلك لازدياد الفرقة، وهي أمور قد نعود إليها في حينها كجزء من «البلسم الثقافي»، ولكني وجدت الظرف مناسباً لتسجيل هذه المعلومات – القديمة والحديثة والمتجددة – لبناء جسور المعرفة في المعلومات الموثقة التاريخية، **لأن الإنسان عدو ما يجهل**، ومنذ ظهور حزب البعث الاشتراكي في سورية ثم الناصرية في مصر ضمرت المعلومات العامة عن «الآخر» المسيحي، وهي **فجوة لابد من إقلال اتساعها** أو ملاشاتها من أجل التماسك الوطني.

ثانياً: الطوائف الكاثوليكية:

على الرغم من أن الهدف العام من هذا الكتاب هو إيجاد تقارب بين الأديان المختلفة في العالم العربي، بما في ذلك بناء جسور التفاهم بين الأقليات المسيحية وبين الإسلام، فمن الطبيعي أن يكون المبتغى الضمني وجود وئام بين هذه الطوائف ذاتها، وبالذات بين الأرثوذكس والكاثوليك، فهما ولاشك المذهبان

الأكثر رسوخاً في التاريخ، إذ يعود تاريخهما إلى القرن الأول الميلادي، حيث كان التبشير بالمسيحية عن طريق رسل المسيح أنفسهم، ومن المؤكد أن المسيحية دخلت روما (رومية عاصمة الإمبراطورية الرومانية القديمة) عن طريق القديس بطرس، أبرز رسل المسيح، ثم بولس والذي أخذ لقب الرسول، لأنه " تعب في التبشير أكثر منهم جميعاً"، وبرغم هذه الحقيقة، فإن المباراة على موقع الكنيسة الأولى أو رئاسة الكنائس، بين مجمل المشرق وكنيسة رومية (في الغرب) يعود إلى القرن الثاني الميلادي؛ أي قبل ظهور الخلافات العقائدية (اللاهوتية) كما سبق التفصيل.

أعود إلى المرجع السابق وهو كتاب «تاريخ الانشقاق» تأليف الإرشيمنديت جراسيموس مسّرة اللاذقي - رئيس كنيسة السوريين الأرثوذكس في الإسكندرية وهو مكون من جزأين الأول نشر عام ١٨٩١م، والثاني نشر عام ١٨٩٤م، يقول المؤلف في ص٤١من الجزء الأول: «إذا دققنا النظر في تاريخ الشرق والغرب وتأملنا مشرب كل واحد منهما، يمكننا أن نقف على الأسباب التي دفعت رؤساء كهنة رومية ليدعوا تلك الدعوى ولا يبالوا في انشقاق الكنيسة بسببها، وأخص هذه الأسباب اثنان:

أولهما **الفرق بين الشرق والغرب في المشرب والعوائد والأفكار***، وثانيهما التقلبات المدنية التي حدثت في المملكة الرومانية، فإذا فحصنا المشرب الروماني بعد المسيح وقابلناه على المشرب الشرقي، نراه بعيداً عنه، لا يقل مما كان **مشرب رومية قبل المسيح بعيداً عن مشرب الشرقيين من اليونان والمصريين وغيرهم**، ومن المعلوم أن مشرب الشرقيين في القديم كان على الغالب **موجهاً إلى الفلسفة والعلوم أكثر مما كان موجهاً إلى الرئاسة والسلطة**، أما مشرب رومية فكان منصباً إلى

* هذه النصوص التي كتبت من ١١٠ سنوات تجد لها ترديداً يناظر ما ذكره هانتنجتون في مؤلفه (صدام الحضارات)، ولكنني أرى أنه تجسيد لفكرة أن التنوع ظاهرة كونية، ومصدر ثراء. وهذا هو جوهر مؤلفي (قبول الآخر).

السلطة والسيادة أكثر مما كان ميالاً إلى الفلسفة، وهذا رأي لا نبديه بلا استناد، بل نؤكد من أقوال شعراء رومية أنفسهم، فإن الشاعر الروماني ورْجيليوس يقول بصريح العبارة في شعره (إنياس): **أيها الشعب الروماني دع الغير ينشغل في التأملات الفلسفية والصنائع الجميلة وأنت اذكر أن تحكم على الشعوب وتكبح المتكبرين»***.

«إن الكنيسة الشرقية كان معظم اهتمامها البحث في العقائد المسيحية الدينية، ولهذا السبب كانت أكثر الاختلافات الكنائسية التي قامت في كنيسة رومية تتعلق بسياسة الكنيسة، بينما كانت الاختلافات الدينية الشرقية متعلقة غالباً بالعقائد المسيحية كسر التجسد والتثليث وغيرها».

ويستطرد مؤلف هذا الكتاب التاريخي قائلاً: «وقد أضيف إلى هذا المشرب الطبيعي في المناخ الروماني سبب ثانٍ؛ وهو التغيرات والتقلبات المدنية، وذلك منذ نقل كرسي المُلك الروماني من العاصمة القديمة رومية إلى عاصمة جديدة هي القسطنطينية في وقت الملك قسطنطين الكبير، ولذا فإن **الشعب الروماني ورؤساء رومية أخذوا يترقبون الفرص ليحصلوا على سيادة تعيد لمركز مدينتهم السيادة التي أضاعتها**، وتجعل لكنيستهم أهمية مستثناة في العالم المسيحي، فما رأوا سبيلاً آخر يتوصلون بها إلى ذلك **سوى الدعوى برئاسة لهم على الكنيسة** وإسناد تلك الدعوى إلى مصادر متعددة، منها كتابية ومنها تقليدية، فأهمها بعض أقوال مخلصنا (المسيح) لبطرس الرسول: " أنت بطرس وعلى هذه الصخرة سأبني كنيستي" ويدّعون أن هذه الأقوال ميراث للقديس بطرس على سائر التلاميذ، **وبأن أسقف رومية خليفة بطرس**.

«وأعظم المؤرخين والباحثين في الحقائق التاريخية لا يوافقون كنيسة رومية على ما سبق، فبعضهم ينكرها إنكاراً واقعياً بدعوى أن بطرس الرسول لم يدخل ولم يبشر ولم يُستشهد في رومية، وآخرون يقولون: إنه أقام فيها مدة قصيرة جداً في آخر حياته بعد تأسيس بولس الرسول، فلم يرعها وحده، بل مع بولس المؤسس الأصلي لها».

هذا وقد استمرت هذه الخلافات والتي كانت تصل إلى «التعالي الشديد» للكنيسة الكاثوليكية في رومية على الكنائس المشرقية، خصوصاً بعد الفتح الإسلامي وقيام الحرب الصليبية في أواخر القرن الحادي عشر، فكانت فرصة كنيسة رومية في اجتياح مدينة القسطنطينية، فزادت الفجوة بين المشرقيين وبين الكاثوليك.

ويسرد ذات المؤلف الأرشيمنديت جراسيموس اللاذقي في مطلع الجزء الثاني من مؤلفه «تاريخ الانشقاق» تاريخ تعميق هذه الفجوة مع نهاية الألفية الأولى قائلاً: «يجمع المؤرخون من شرقيين وغربيين - بلسان واحد - **أن القرن العاشر كان قرن فساد في كنيسة رومية بسبب الرجاسات الشنيعة التي ارتكبت.** (ولا أجده من اللائق أن أستكمل ما كتبه المؤلف فهي أمور تخرج عن سياق اللياقة وكتابتها تفتح جروحاً قد اندملت)*، ولكنني أكتفي بعبارة أخرى ختم بها المؤلف هذا الجزء الثاني من مؤلفه يقول:" مما تقدم يتضح للقارئ الحالي من العرض، **كم أضرت حروب الصليبين ببلاد الشرق وشعوبها ومسيحييها أنفسهم**، وما ذلك إلا عن سوء النيات التي كانت تحملهم إلى تلك الحروب الدموية وهي كما لا يخفى **استبعاد كنائس الشرق وشعوبها**، النيات التي كانت تسوقهم إلى معاملة مسيحيي الشرق بأشد القسوة حتى **إنهم كانوا يحبسونهم ويقتلونهم ويقفلون كنائسهم**، وينقلون كنوزهم إلى بلادهم بلا رأفة، كما يشهدون بذلك هم أنفسهم بعضهم على بعض، **حتى كرهتهم الشعوب الشرقية** وصارت تفضل أن تكون **تحت سلطة حكام يرتضون بالجزية عن أن تكون تحت سلطة ملك روحي، طمعه وطمع قصاده لا يشبعان"** (انتهت النصوص التاريخية).

ومن هذه النصوص التاريخية يبدو جلياً أن الشقاق بين الكنيسة الكاثوليكية وبين مجمل الكنائس الأرثوذكسية الشرقية عميقة الجذور، ولكنها خفت إلى حد كبير وبالذات مع زيارة البابا يوحنا بولس الثاني إلى كل من القاهرة ودمشق مؤخراً.

* العبارة بين قوسين هي إضافة من كاتب هذه الدراسة، و ليست موجودة في النص المشار إليه.

على أن الأهم والأكثر وضوحاً هو ما حدث بعد الحروب الصليبية وزيادة نفوذ بابا روما السياسي والاقتصادي في أوربا، وبعد إصدار الكنيسة لصكوك الغفران كمورد مالي يدعم الحملة الصليبية، ثم لتعمير وإصلاح كنيسة القديس بطرس بروما، فكانت أحداث الزلزال بظهور **الراهب الكاثوليكي مارتن لوثر في ألمانيا**، بداية لظهور مجمل الكنائس التابعة للمذهب البروتستانتي أو الإنجيلي أو اللوثري وهو ما نلخصه في الفقرة الثالثة الآتية.

ثالثاً: الطوائف البروتستانتية

ولد مارتن لوثر في ١٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٤٨٤م في قرية متواضعة من إقليم إيزيناك (EISENAC) الألمانية باسم هانز لوثر، وعند عماده وهو طفل أعطي اسم مارتن، لأنه ولد في ليلة عيد القديس مارتن، وهكذا أصبح اسم الطفل من وقتها **مارتن لوثر** الذي احتل موقعاً رائداً لمصلح ديني طوال النصف الأول من القرن السادس عشر، ففي ١٨ تموز (يوليو) عام ١٥٠٥م استقال الشاب مارتن لوثر من وظيفته في التدريس الجامعي ليصبح راهباً في دير القديس أغسطينوس، وكان هدفه من ذلك هو حصوله على "الخلاص"..!! وبعد حياة عزلة في الدير، اقتنع ستوبيتز (Stauptiz) عميد كلية اللاهوت في مدينة فيتمبرج، أن مارتن لوثر يحسن أن يدرس الفلسفة، وفي خريف عام ١٥٠٨م ترك مارتن لوثر الدير ليقيم في المدينة الجامعية في فيتمبرج ليتابع دراسته في كلية اللاهوت وليلقي محاضرات عن أرسطو.

ولا أود أن أستطرد كثيراً لسرد قصة حياة هذا الراهب الكاثوليكي الذي أحدث تغيرات هائلة في الفكر المسيحي، وذلك من خلال ثورته واحتجاجه على ممارسات "**صكوك الغفران**".

ربما كانت بدايات ظاهرة صكوك الغفران أثناء الحملة الصليبية حيث كان باباوات روما يمنحون هذه الصكوك إلى بعض الفرسان المتطوعين للمخاطرة

بحياهم، بالاشتراك في هذه الحروب، ولصكوك الغفران فلسفة دينية – ليس هذا مكانها – فلها منطقها الديني اللاهوتي، ولكنها أصبحت مع الممارسات الخاطئة أسباباً للحصول على المال، ومن ذلك أن البابا ليون العاشر تم تجليسه على كرسي القديس بطرس عام ١٥١٣م، ورغب في إجراء توسعات وإصلاحات في كنيسة القديس بطرس في روما، فأصدر قراراً في ٣١ آذار (مارس) ١٥١٥م ببيع صكوك غفران، واعترض البيرخت (Alberecht) رئيس أساقفة مايتر الألمانية وتم الاتفاق بينهما على أن يقتسم ثمن بيع الصكوك مع البابا لسداد ديون بنك فوجر (Fugger) الذي كان مقرضاً الأسقف بسعر فائدة وصل إلى ٢٠%.

استفز هذا الأمر الراهب مارتن لوثر، وفي ٣١ تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٥١٧م علق مارتن لوثر اعتراضاته أو احتجاجاته جمع كلمة (Protest) بالإنجليزية، ومنها جاء وصف أتباعه بعبارة "البروتستانت" أي "المحتجون". ولقد سجل مارتن لوثر وجهة نظره في ٩٥ نقطة احتجاج، وقام الباحثون بتجميعها إلى توجهات رئيسية هي:

- إن سلطان البابا لا يمتد لأبعد من الأرض أي ليس له سلطان على أرواح البشر بعد الممات.
- إن الغفران هو بالتوبة الحقيقية، ولا يشترى بصكوك أو أموال لا بالنسبة إلى الأحياء أو إلى الأموات.
- إن دخول السماء أي الحصول على "الخلاص" ليس طريقاً سهلاً يشترى بالمال لأنه مكتوب: "إنه بضيقات كثيرة ينبغي أن ندخل ملكوت السماوات" (اع ١٤: ٢٢)

ويعتبر أتباع البروتستانتية أن يوم ٣١ تشرين الأول (أكتوبر) **عام ١٥١٧م هذا، هو بداية "الإصلاح الديني " للكثلكة في أوربا**، وتوالت الخلافات والصراعات والمحاكمات، وكان التقرير الأول عن هذه الاحتجاجات هو أن لوثر يهاجم الكنيسة الكاثوليكية في مبدأين لاهوتيين هما:

١- أن "الخلاص" هو من خلال الأعمال الطيبة التي يقوم بها الفرد، ومن ثم فهي **استحقاقات شخصية**.

٢- أن **السلطة الكنسية غير معصومة من الخطأ**، وعلى كل مسيحي أن يرجع إلى الكتاب المقدس، ومن هنا فإن البروتستانت يمكن أن يشار إليهم بعبارة "الإنجيليين" لأن مرجعهم هو "الإنجيل".

وبناء على هذا التقرير أصدر بابا روما أمره إلى لوثر لكي يحضر إلى المحاكمة خلال ستين يوماً من استلامه هذا الأمر ليحاكم في الفاتيكان، ورفض لوثر الذهاب إلى روما. وكان البديل هو محاكمته في مدينة هيدلبرج في ألمانيا، وظلت الحوارات التي انتهت بقرار حرمانه يوم ١٥ حزيران (يونيو) عام ١٥٢٠م، وأصبح ساري المفعول بعد عدة أشهر، وفي قرار الحرمان كان الرد على ٤١ من احتجاجات لوثر. كما تضمن أن يحرم من الوعظ، وتحرق كتبه التي كتبها وعدم التعامل مع كل من يعتنق مذهبه.

بدأ لوثر ينشر أفكاره من خلال ثلاثة كتب، الأول بعنوان: "إلى الأمة المسيحية الألمانية النبيلة"؛ وهو رسالة موجهة إلى الشعب الألماني باللغة الألمانية مستخدماً لهجة وطنية متضمنة عبارة مثل "آن أن ينفض عن كاهله التدخل الأجنبي في شؤون الأمة الألمانية، إلى أن قال: "إن الرومان (كناية عن كنيسة روما) قد وضعوا حواجز لكي يحتفظوا بالسلطان بعيداً عن ألمانيا، نذكر منها أهمها:

١- أن الكنيسة الرومانية تضع السلطان الروحي فوق السلطان الزمني، وأن مارتن لوثر يرفض هذا المفهوم، لأنه لا يوجد أمام الله إكليروس (وهي تعني كل رجال الدين على رتبهم كافة) وعلمانيون؛ (وهي كلمة تعني الشعب المتدين الذي لا يحمل رتبة كهنوتية كما سبق القول)، ومن ثم **فلا يوجد طبقة إكليروس كهنوتية مسيطرة وطبقة علمانية مسيطر عليها فكلنا ملوك وكهنة لله** ".

٢- أن الكنيسة الرومانية جعلت **حق الاحتفاظ بتفسير الكتاب المقدس للأكليروس فقط**، ونادى لوثر بدعوة الجميع ليس فقط لقراءة الإنجيل والكتاب المقدس بل لتفسيره أيضاً.

أما كتابه الثاني فكان عن "**أسرار أو عقائد الكنيسة السبعة**" حيث نقض خمسة منها وأبقى على اثنين فقط هما أسرار المعمودية – العشاء الرباني. كذلك جاء الكتاب الثالث عن "**الحرية المسيحية**" منادياً بأن المسيحي إنسان حر وسيد لكل الأشياء، كما أن المسيحي خادم مطيع للجميع، أي إن **الإنسان الذي حررته نعمة الله أصبح إنساناً جديداً وخليقة جديدة ليثمر الثمار الصالحة** ".

وفي ١٠ كانون الأول (ديسمبر) عام ١٥٢٠م دعت جامعة فيتمبرج إلى اجتماع عام وأعدوا حجرة بها نار كثيفة كتلك التي كانت تمارس عند حرق ملابس المرضى المصابين **بمرض الطاعون، وتقدم مارتن لوثر وألقي في النيران بكتب**: " **القانون الكنسي** " **والقرار البابوي الذي يحتوي حرمانه**))، وكان طبيعياً أن يصدر البابا ليون العاشر في ٣ كانون الثاني (يناير) عام ١٥٢١م قراراً بحرمان لوثر وأتباعه.

وكان طبيعياً أن تنتهي كل تلك الهزات العنيفة في المؤسسات الدينية والاجتماعية إلى **ثورة الفلاحين** ضد الأمراء والنبلاء (بعد أن كانت قد قهرت وكبتت في فرنسا عام ١٣٥٧م، وإنجلترا عام ١٣٨١م، وسويسرا عام ١٥١٣م، وفي النمسا والمجر ومدن الراين عام ١٥١٧م) ففي تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٥٢٤م ثار الفلاحون في جهات كثيرة في ألمانيا؛ ويقدر من راحوا ضحية هذه الثورة الشعبية بنحو ١٠٠ ألف شخص، وقد اتهم مارتن لوثر بأنه هو وحركته كانوا وراء ثورة الفلاحين **فاختلطت أوراق الدين بالسياسة**.

على أن أعجب ما حصل لهذا المصلح الديني الفذ، هو واقعة زواجه وهو ابن ٤٢ عاماً من الشابة كاترين ابنة ٢٦ ربيعاً، والتي كانت - في الأصل – متجهة إلى أحد أديرة الراهبات، وقد تم زواجهما في ١٣ حزيران (يونيو) عام ١٥٢٥م وأنجبا عدة أولاد وبنات، ولكنه فقد قبل وفاته ثلاث بنات تركوا في قلبه جرحاً عميقاً.

صار اسم مارتن لوثر علامة بارزة في تاريخ المسيحية وتاريخ أوربا وحركة الإصلاح الديني، وقد أثر كل ذلك على العالم، وانتشرت اللوثرية أو البروتستانتية أو الإنجيلية في أربعة أركان الأرض وتفرع منها كنائس أخرى كثيرة تقع تحت هذا التصنيف، **وعندما اكتشفت أمريكا عام ١٤٩٢، عبرت البروتستانتية إلى العالم الجديد**، وهناك توسعت وترعرعت وظهرت مذاهب فرعية جديدة، فقد كان مارتن لوثر أول من كسر القيود الحديدية وفتح باب "الاجتهاد والتفسير" على مصراعيه ودرس التاريخ المتجدد؛ فاللوثرية بكل تنوعاها وتفريعاها قد خرجت من رحم الكنيسة الكاثوليكية، لكي تصلحها أو تكون بديلاً عنها، استمرت البروتستانتية وكذلك استمرت الكثلكة، بل وصارت تلك الأخيرة أكبر الجهات والمذاهب المسيحية عدداً ونفوذاً في العالم، ولكنها تعايشت مع المذاهب والأديان السابقة واللاحقة لها.

ولكن استمرار بقاء الكثلكة كان له شروط وظروف ومعطيات جعلت الاستمرار ممكناً، ولم تتحول إلى ديانة تاريخية قديمة تراثية، أي متحفية بل أصبحت أهم مؤسسة دينية في العالم وذلك بفضل آليات التطور والتغيير وكان آخرها مجمع الفاتيكان الثاني الذي تم في أوائل الستينيات من القرن العشرين وكذلك من خلال التلقيح الثقافي مع أديان أو إيديولوجيات أخرى.

* * *

نظام الملل للأقليات المسيحية في الحقبة العثمانية

تم تقنين أوضاع الأقليات المسيحية واليهودية في الوطن العربي؛ أي وضع لها إطار قانوني، عندما صدر **نظام الملل والنحل** مع بداية حكم الإمبراطورية العثمانية بعد أن استولوا على القسطنطينية عام ١٤٥٣م، فقد قرروا استمالة هذه الأقليات واحدة تلو الأخرى، وكانت البداية مع اختيار السلطان محمد الثاني للبطريرك "كينادوس" رئيس

الكنيسة اليونانية الأرثوذوكسية والمعروفة بعبارة "الروم الأرثوذكس" ليكون **وسيطاً بين السلطان وبين باقي الأقليات المسيحية**، ومن ثم منح البطريرك كينادوس لقب **"ملتي باشا"** (والتي يقصد منها باللغة التركية رئيس الملة أو الطائفة) وقد استقر نظام الملل في العصر العثماني في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

أصدر السلطان محمد الثاني مرسوماً يفوض فيه البطريرك كينادوس في تعيين الأساقفة وكل رتب الأكليروس، وكذلك حقه في عزلهم، والنظر في القضايا والدعاوى الخاصة بأمور "الأحوال الشخصية" أي الزواج والطلاق والإرث وما إليها. كما منح البطريرك حق الفصل في القضايا المدنية والجنائية، إذا كان أطراف النزاع من المنتمين إلى هذه الملة (أي إنه لا يوجد طرف مسلم في النزاع) وإلا طبقت الشريعة الإسلامية. كما كلف "ملتي باشا" بتوزيع الجزية من أبناء الملة، فالنظام العثماني كانت طريقته في جمع الضرائب أو الجزية هي أن تحدد السلطات المبلغ الكلّي على الملة، ويقوم "ملتي باشا" بتخصيص المطلوب من كل فرد أو أسرة وفق رؤيته!!

وفي تلك الحقبة من عصر الخلافة العثمانية لم يحصل على لقب "ملتي باشا" أيضاً، إلا مطران الأرمن الأرثوزكس (في منطقة بورسا الواقعة شمال غربي تركية حالياً)، وكذلك الطائفة اليهودية حيث صار الحاخام الأكبر حاصلاً على لقب "حاخام باشا".

وفي عام ١٨٣١م استطاع الأرمن الكاثوليك -بمساعدة فرنسا- أن يكونوا " طائفة لها استقلاليتها " وقد أعقبها حق آخر؛ ففي عام ١٨٥٧م أصبح بطريرك الأرمن الكاثوليك حاملاً للقب "ملتى باشا" ومن اختصاصه أيضاً أن يمثل مصالح بعض طوائف الكنائس المشرقية، إذا كانت قد اتحدت تحت مظلة الكنيسة الكاثوليكية وهم: الكلدان والسريان والمكانيين الكاثوليك.

في هذا المناخ من الصراع الديني السياسي بين دول أوربا الغربية المسيحية وروسيا الأرثوذوكسية من جانب في مواجهة الدولة العثمانية من جانب آخر،

ووفق توازن القوى السياسي الثقافي السائد قبل الثورة الفرنسية، أصدر السلطان العثماني قوانين " إصلاح أحوال الأقليات " التي تعيش تحت مظلة الدولة العثمانية، فصدر القانون أو البيان الأول عام ١٨٣٩م ويعرف باسم **"خطا كلخانة"**، والثاني كان أوضح فصار أكثر شهرة وصدر عام ١٨٥٦م ويعرف بـــ **"خطا همايون"** أو "الخط الهمايوني" (والذي لا زال البعض في مصر يعتبرونه "المرجعية" في حق الدولة في إصدار فرمان أو قرار جمهوري بإنشاء أي كنيسة) ولذا آثرت أن أرفق في نهاية هذه الدراسة في الملحق رقم٢ نص الخط الهمايوني لارتباطه بموضوع "الأقليات في الوطن العربي" - ولقد كان وقتها خطوة إلى الأمام تعطي حقوقاً متساوية تقريباً للمسلم وغير المسلم في أمور كثيرة، ولكن تطبيقها في أوائل القرن ٢١ أصبح أمراً معيباً متخلفاً..!! وسوف يلاحظ القارئ الفارق الكبير في الصياغة والألقاب والمفاهيم التي تغيرت كثيراً عبر قرن ونصف من الزمان، وسيولد توحيد قوانين إنشاء دور العبادة على أنواعها خطا أساسية في اتجاه حقوق الإنسان وتكافؤ المعاملة دون تفرقة بسبب الأديان، وهو مطلب شرعي كتبت عنه في مصر كثيراً.

وعندما اتسعت رقعة الخلافة العثمانية، كان من بين رعاياها بعض الأوربيين التابعين للكنيسة الكاثوليكية، فاعترف السلطان محمد الثاني أيضاً عام ١٨٣٦م بهذه المجموعة، وأطلقوا عليها عبارة **"لاتين ملق"**، وفى هذا الإطار أُنشئ ما كان يطلق عليه عبارة " الديوان اللاتيني العثماني " ولذلك أُطلق على رئيس هذا الديوان عبارة **"قنصل اللاتين"**.

وفي تلك الحقبة، كان واضحاً أن **روسيا القيصرية ترعى شؤون الكنائس الأرثوذوكسية المشرقية،** بينما كانت فرنسا هي الوسيط الضاغط على الباب العالي في إستنبول لكل ما يخص الكنائس الكاثوليكية المشرقية، أما الطوائف البروتستانتية فقد كان السفير البريطاني لدى إستنبول هو الراعي لها بما في ذلك شؤون المبشرين الإنجليز والأمريكان؛ إذ لم يكن للولايات المتحدة الأمريكية - وقتها- اهتمامات ونفوذ يذكر في قضايا المشرق العربي.

وفي إطار نظام " الملل " **كان هناك ١٤ ملة مسيحية تحت مظلة الإمبراطورية العثمانية** منها على سبيل المثال: الروم الكاثوليك والمسميين بـــ "الملكانيين"؛ أي من انحازوا إلى عقيدة الملك بعد "الانشقاق الكبير" الذي حدث عقب مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م كما سبق أن ذكرنا، ثم هناك السريان الأرثوزكس (في كل من العراق وسورية) والمشار إليهم بلقب **"اليعاقبة"** وهو ذات اللقب المذهبي الذي كان يشار به إلى الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية لتمسكها بعقيدة الطبيعة الواحدة للمسيح، **ثم الكلدان في العراق** والمعروفين لدى الكافة بعبارة **"النساطرة"** (وهم من انحازوا إلى رأي وعقيدة نسطور) ثم اللاتين وهم الكاثوليك المنتمون إلى جذور " أوربية "؛ لأهم يقيمون **القداس والصلاة داخل كنائسهم باللغة اللاتينية.** هذا فضلاً عن جملة "الطوائف البروتستانتية"، ومنها الكنيسة المشيخية (presbyterian Church)، وسميت كذلك لأن مارتن لوثر مع ثورته في مطلع القرن السادس عشر، رغب في أن يلغي دور الكهنة أو الأكليروس، طالب بالعودة إلى نص "الإنجيلي" بأن الذي يدير المؤسسة الدينية هم **"شيوخ الكنيسة"**، والاشتقاق باللغة الإنجليزية هو من الأصل اليوناني (presbuteros) وتعني **رجل كهل وقور**، والتي ترجمت إلى **"شيخ"** ومن ثم عبارة الشيوخ الذين يديرون الكنيسة، وفي الوقت الحالي يطلق على هذه الكنيسة أيضاً عبارة " الكنيسة الإنجيلية " من منطلق أن مارتن لوثر كان ثائراً على كل التقاليد القديمة للكنيسة الكاثوليكية؛ بما فيها سلطات البابا المعصوم من الخطأ، ونادى بعدم الاعتراف إلا بما "جاء في الإنجيل فقط"، وهناك **الكنيسة الأسقفية** (Episcopal Church) كما في حالة كنيسة أسكتلندا التي تعتبر من الكنائس البروتستانتية، ولكنها تدار بواسطة الأساقفة، وهناك الكنيسة **الإنجليكانية** (Anglican Church) وهي الكنيسة الموجودة في إنجلترا؛ وهي أقرب في ممارستها إلى الكنيسة الكاثوليكية، ولكنها انفصلت عنها منذ قرون طويلة نتيجة صراع سياسي مرتبط بزواج الملك من مطلقة..!

ومع انتهاء حقبة الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م على يد الزعيم مصطفى كمال أتاتورك، **انتهى من الناحية الرسمية نظام الملل**، ولكن ظلت آثاره باقية حتى الآن في بعض الدول التي أخذت استقلالها، ولكنها كانت في وقت من الأوقات تابعة للخلافة العثمانية، كما في حالة الإصرار على ألاّ يتم إنشاء كنيسة في مصر إلا بقرار جمهوري، وهو أمر يؤدى إلى متاعب ومصادمات كثيرة، ويستند وفق الشائع إلى "الخط الهمايوني" الصادر عام ١٨٥٦م -كما سبق القول- ومن ثم كانت أهمية أن نضع نصوصه في ملحق هذا الكتاب للرجوع إليه، فعندما أقام أحد المحامين قضية تحض تأخر الحكومة المصرية سنوات في إصدار قرار إنشاء كنيسة لم يستطع محامي الحكومة تقديم وثيقة الخط الهمايوني، وأقرت المحكمة النص الذي كنت قد نشرته في كتابي «مصر لكل المصريين» عام ١٩٩١م.

وأختم هذا الفصل بالإشارة إلى **قصة متواترة بين الأقباط في مصر**، وهي أن **قنصل روسيا في القاهرة**، كان قد توجه لمقابلة الأنبا كيرلس الرابع بطريرك الأقباط الأرثوذكس، وعرض عليه أن يكون الأقباط تحت الحماية أو الوصاية للكنيسة الأرثوذوكسية في روسيا والتي يرأسها القيصر، وفكر البطريرك في الأمر، ثم تساءل: **وهل قيصر روسيا يموت؟** وكانت الإجابة: يموت مثل كل البشر، فقال البطريرك: "نحن في رعاية الله الذي لا يموت"، فانصرف قنصل روسيا بعد أن بلغته الرسالة بالاعتذار.

وقد حاولت - خلال رحلاتي إلى الاتحاد السوفييتي ثم روسيا الاتحادية فيما بعد وعند زيارة الكنيسة الأرثوذوكسية الروسية، أن أحصل على ما يفيد وجود مثل هذه القصة في وثيقة لديهم، ولكنني أخفقت، مما يعني أنها - مثل كثير من القصص الدينية - يتم تناقلها من جيل إلى جيل، لتعبر عن **اعتزاز الأقباط بانتمائهم إلى الوطن مصر** دون أي جهة أجنبية؛ وهو تراث قبطي فرعوني قديم، يفسر موقف الأقباط الذين شاركوا في الحركة الوطنية عام ١٩١٩م، ورحبوا

بالشعارات التي أطلقت وقتها "**الدين لله والوطن للجميع**"، ثم "**عاش الهلال مع الصليب**" وكان الأقباط انسحبوا من حركة مصطفى كامل في أوائل القرن العشرين؛ لأن توجهه كان ربط مصر بالخلافة العثمانية، وكان انشقاق طائفي معروف أدى إلى اغتيال بطرس باشا غالي رئيس وزراء مصر عام ١٩١٠م، وفي أواخر القرن العشرين تكرر ذات الموقف إذ انسحبوا من الحياة السياسية احتجاجاً على قرار الحزب الوطني الديمقراطي (الذي أسسه السادات عام ١٩٧٧م)؛ لأنه لم يضع اسم قبطي واحد في قائمة مرشحيه في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٩٥م. ولذلك تفاصيل وسياق تاريخي سوف نذكره في فصل قادم عن الأقباط.

٤- كيف ولماذا يتولد الإحساس بالتعالي لكل دين ومذهب؟

وحدة النصوص الدينية لكل دين واختلاف المنتج الإنساني

كل دين يستند إلى مرجعية نصية، وهذه المرجعيات واحدة - في الأغلب الأعم – لكل دين على حدة، ولكنها تختلف منطقياً من دين لآخر، ممثلة على سبيل المثال للأديان الإبراهيمية الثلاثة في التوراة لليهودية والإنجيل والكتاب المقدس للمسيحية والقرآن والأحاديث للإسلام.

وكما ذكرنا في السرد التاريخي فإن هذه النصوص وعندما يتحول الدين من رسالة إلى دولة أو خلافة أو إمبراطورية، تظهر فئة من رجال الفقه أو اللاهوت تحاول **تأويل النص ليخدم أهداف السلطة والحقبة الزمنية**. وهكذا يظهر المفسرون ورموز الكهنوت وأهل الفقه والاجتهادات لتكرس نفوذ الحاكم وحوارييه، **وتركز على نصوص بعينها تبرزها وأخرى تخفيها، وبل تضع قواعد جديدة تناسب العصر**.

كذلك فإن الدين عندما يغزو أو يبشر بنصوصه من دولة أو مجتمع له حضارة وعقيدة أخرى، فإنه (أي الدين الجديد) يؤثر في القديم ويتأثر به، فالمسيحية عندما دخلت مصر تأثرت بالعقائد المصرية القديمة وفكرة وجود الكهنة طوت علامة "عنخ" مفتاح الحياة، وصارت "الصليب" رمز الخلاص، ثم حدثت تأثيرات مختلفة مع الاحتكاك بالفكر والفلسفة اليونانية، ويبدو ذلك جلياً في رسائل بولس الرسول؛ لأنها (الفكر والفلسفة اليونانية) كانت مستمدة كأفكار سائدة وقت ظهور المسيحية.

وهذه القواعد العامة تبدو مؤثرة في التطبيق مع معظم الأديان؛ فقد انتشرت المسيحية في القرون الأولى، وكان حماس المقهورين من الشعوب للدخول إليها لنقائها ونشر المساواة بينهم، وعندما انتقلت المسيحية إلى مرحلة تالية وصارت

إمبراطورية واسعة في القرن الرابع حدثت انشقاقات بسبب تفسيرات حول قضايا عقائدية لاهوتية كما سبق القول، ومع تدافع الزمن ظهرت توجهات جغرافية سياسية قديمة تجددت، فزاد نفوذ الكنيسة الكاثوليكية في الغرب بزعامة روما إحياءً للإمبراطورية الرومانية القديمة، وتشرذمت الكنائس الشرقية القديمة، والتي كانت منارات فكرية في القرون الأولى للمسيحية، وذلك بسبب الفتح الإسلامي الذي فرض ثقافته وشريعته، فتحولت هذه الأقليات المسيحية إلى جزر معزولة أطلق عليها عبارات **الملل والنحل وأهل الذمة**. كما تأثرت ممارستها ونفوذها بأسلوب المعيشة **تحت مظلة الحضارة العربية الإسلامية فصارت مختلفة عن المسيحية الغربية**.

وحدث ذات المسار مع الإسلام – بشكل أو بآخر – فبرغم وحدة النصوص الدينية، وكما قال الخليفة علي بن أبي طالب فإن القرآن " **حمّال أوجه** "؛ أي إن النص الديني يمكن تفسيره بوجهات نظر ليست متطابقة، وكان الخلاف الأول إلى سنة وشيعة وخوارج، ثم انتشر الإسلام إلى دول وشعوب لها حضارات قديمة، وعبر قرون الفتح الأولى غيرت بعض الدول والشعوب لغتها إلى العربية، وهو ما تم بالنسبة لمعظم دول الوطن العربي والتي تتكلم الآن العربية، ولكن هناك دول أخرى قبلت الإسلام ولكنها احتفظت بلغتها الأصلية كما في إيران وآسيا الوسطى والصين والهند وإندونيسيا وغيرها، والمشاهد أن الشعوب التي لا تعرف الإسلام إلا من خلال ترجمة النص الديني إلى لغتها، غالباً ما تكون متشددة في ممارسة الإسلام.

وعندما قام الإسلام بفتح أو غزو دول وشعوب أخرى، كان طبيعياً أن يتم قهر الديانات السابقة، وبالفعل اختفت المسيحية واليهودية في معظم بلدان الجزيرة العربية، وفي الدول التي تقع غرب مصر من ليبيا حتى المغرب وفي بلاد أخرى استمرت المسيحية والإسلام، كما في مصر وبلاد الشام والعراق، أما في المغرب فقد استمرت جالية يهودية كبيرة صاحبة نفوذ عندما هاجروا من

الأندلس مع غزو المسيحية لها في القرن ١٥، والملاحظ أن الدول التي استمرت فيها الديانات السابقة على الإسلام كانت الممارسات الدينية للإسلام فيها أكثر سماحة، وكان ذلك هو السبب في استمرار هذه الديانات المسيحية أو اليهودية؛ وذلك بسبب **التفاعل والتلقيح الثقافي بين الديانات.**

وفي إطار الديانة المسيحية ذاتها وبسبب ظروف تاريخية مرت بها المذاهب الرئيسية الثلاثة كما سبق الشرح، فقد تلاحظ وجود خلافات أساسية بين هذه المذاهب؛ **فهناك "تعالٍ" للمنتمين للمذهب البروتستانتي على اتباع المذهب الكاثوليكي،** ويبدو ذلك في أمريكا أكثر منه في أوربا ويتبع ذلك تعالي كل من مسيحيي الغرب (الكاثوليك والبروتستانت) **على المنتمين للمذهب الأرثوذوكسي** الموجودين أساساً في المشرق؛ إذ هم بالفعل أكثر محافظة وتمسكاً بالقديم، ولم يتغيروا كثيراً عبر قرون طويلة، ليس فقط في الجوانب العقائدية والطقوس، وإنما استمروا في الجمود المجتمعي والخضوع للقيادة الدينية والسياسية بالابتعاد عن الأضواء والحياة العامة.

وما ينطبق على المسيحية يمكن تطبيقه على الإسلام، **فإنه وبرغم وحدة النصوص الدينية، فإن المنتج الحضاري وهو " الإنسان " يختلف من قطر إلى آخر،** فالمسلم المصري متأثر برقائق الحضارات السابقة على الإسلام، وعادةً يكون أكثر تسامحاً في تعامله مع جيرانه ومجتمعه ومقتنعاً بثقافته، ولذا فقد أوجد التاريخ في **مصر إسلاماً واحداً** لا ينجذب لمذهب معين أو فقه خاص، ومن هنا ظهرت المقولة المعبرة؛ وهي أن **الإسلام المصري: سني الوجه، شيعي الدماء، قبطي القلب، فرعوني العظام.** والمسلم المصري يختلف في تكوينه النفسي والثقافي، بشكل عام، وبصرف النظر عن الفروق الطبيعية بين البشر، فإن المسلم المصري يختلف عن المسلم السعودي أو الإيراني أو الأفغاني أو الصيني، ذلك أن الدين يتفاعل مع المجتمع المتأثر باللغة والعادات بما فيها الحضارات والديانات السابقة على دخول الإسلام.

ويظهر جلياً – في إطار الأزمة السياسية الحالية بعد ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م – كيف أن هناك أنواعاً مختلفة من الإسلام، **فالإسلام المتشدد الأصولي – والذي أفرخ الإرهاب – يستند إلى نصوص دينية اقتنعت بها هذه الجماعات؛ وهي مبنية على فلسفة وفكر الجهاد** ولها جذورها عند بعض الفقهاء المعروفين مثل ابن حنبل وابن تيمية والمودودي وسيد قطب وغيرهم، وهناك الإسلام السلفي ثم الإسلام الصوفي، ثم هناك غالبية من **الإسلام الوسطي المعتدل** الذي يعتنقه أغلبية المسلمين، وهو الأمر الذي دعا زعماء الغرب مثل بوش وبلير وشيراك إلى التفرقة بين الإرهاب والإسلام، ولكن السؤال هو أي إسلام ...؟

وإذا كنا قد ذكرنا حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر في أوائل القرن الـــ١٦ في أوربا وكيف كانت البداية لطريق تغيير في اتجاه بزوغ الحضارة الغربية "المسيحية" المعاصرة، فربما يطمع التاريخ في حركة **إصلاح ديني إسلامية في القرن الـــ ١٥ الهجري، تكون بداية لتغيير مفاهيم تقليدية، وتكون خطة انطلاق لمشاركة الحضارة العربية الإسلامية مع حضارات العالم بقبول التنوع والاختلاف، وليس سيادة حضارة واحدة أو دين واحد.**

* * *

الصراع بين الأديان قديم متجدد لم يحسم بعد

منذ سنوات طويلة يجري ما صار يعرف أو يشار إليه بعبارة "**الحوار بين الأديان**"؛ حيث يجتمع ممثلو بعض الأديان أو بعض المذاهب داخل دين واحد، بهدف إيجاد علاقات "مودة" – ولو مؤقتة ظاهرة – **يكون الأطراف في حاجة إليها لتخفيف حدة الصراعات المتراكمة عبر التاريخ** والتي تتأزم ثم تنفرج بين الحين والآخر، وتنتهي هذه الاجتماعات عادة دون الوصول إلى إعلانات أو نتائج واضحة تؤدي إلى تصفية أو خلق صياغة جديدة لهذه الصراعات التي تخمد ثم تعود لتشتعل نتيجة أحداث طارئة تظهر بين الحين والآخر في هذا القطر أو ذاك، **وهي ناجمة عن أفكار وتدخلات كامنة داخل نفوس وعقول البعض**. وربما تكون قد

تولدت نتيجة جروح أو تراكمات تاريخية أو خلافات عميقة في بعض نصوص العقيدة، **والكل يتحاشى الاقتراب منها لأنها تمثل ألغاماً قابلة للانفجار**. وظهرت عبارة "دع الفتنة نائمة، لعن الله من يوقظها".

وعندما حدث ما حدث في ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م، وقامت الحرب بالفعل في ٧ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠١م ضد " الإرهاب الدولي "، وتم غزو أفغانستان، ظهرت الحاجة، أكثر من أي وقت مضى، **إلى إعادة فتح الحوارات بين الأديان وبالذات بين المسيحية والإسلام**، باعتبار أن الغرب ينتمي إلى ما يمكن أن يسمى " الحضارة الغربية المسيحية"، وكذلك فإن الصراع العربي – الإسرائيلي قد تحول -منذ زيارة شارون للمسجد الأقصى في ٢٨ أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠٠م- ليكون صراعاً دينياً، لذلك اختلطت الأوراق بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة بكل ما تحمل داخلها من تحالفات ظاهرة أو خفية، وتناقضات عميقة أو سطحية، وصار إلقاء بعض الضوء على ما يمكن أن يُسمى جروحاً قديمة للصراعات بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة **أمراً مستحباً**، إذا كنا راغبين حقاً في خلق مناخ جديد في عالم جديد، تخف فيه الصراعات **من خلال ثقافة وفكر " قبول الآخر "***؛ أي المعايشة والحوار... وفي هذا الإطار نستعرض – في رفق وحساسية – بعض الملاحظات والمشاهدات العامة القائمة بالفعل:

١- كل من هذه الديانات الثلاث لديها إحساس بالتعالي والتفاخر الداخلي على الآخرين لدى اليهود إحساس – إن حقاً أو باطلاً – بأنهم "الأصل" بين هذه الديانات الثلاث، لا أقول "الأقدم " فهم بالفعل "الأقدم" (The Oldest) ولكنهم يودون أن تكون لديهم المرجعية أو الأصل (The Origin) فهي الديانة الأولى التي قدمت أو **عرفت البشر بالخالق الواحد العظيم أو بالرب أو الله أو العلي القدوس أو يهوه**، ومن ثم فهي ديانة " السماء " الأولى، وقد حصلوا كشعب على لقب " **شعب الله المختار** " الذي حلف باسمه ووعدهم ببلاد " تفيض لبناً وعسلاً ".

* صدرت الطبعة الرابعة من مؤلف (قبول الآخر) في كانون الثاني (يناير) عام ٢٠٠٢م.

وبالنسبة للديانات الأخرى يتباهون بأن **المسيح يهودي المولد**، أحياناً " يغالون " بأن المسيح الذي يدين به وله كل مسيحيي العالم ليس هو المسيح الذي ينتظرونه والذي لم يظهر بعد، ويؤكدون أن الإسلام يعترف بهم وبتاريخهم وقصصهم؛ وأن ذلك مسجل في كتابهم الكريم، ولكن لا يوجد لدى اليهود ما يشير إلى ظهور سيدنا محمد. وكل من يتعامل مع يهودي – متدين أو غير متدين – يلمس هذه الرؤى بين أقواله.

أما المسيحيون فلديهم إحساس " بالتعالي" من منظور آخر مختلف، فالمسيحيون في مجملهم إن لم يكونوا أكثر الديانات عدداً، فهم من أكثرها أهمية وثقلاً. وبرغم إدراكهم أنهم مذاهب وفرق شتى، ولكنهم في التحليل النهائي اتباع "يسوع الناصري الملقب بالمسيح"، كما أن معظمهم يشعرون أن الحضارة الغربية منتمية إلى "المسيحية"، وهذا هو الجانب الحضاري والسياسي، أما من الناحية الدينية فهم يشعرون أنهم **"أبناء الله يدعون"**؛ أي إن لهم صفة "البنوة لله".

أما بالنسبة لعلاقتهم باليهودية، فأغلبهم يحمل لهم (أي لليهود) قدراً من الكراهية بسبب أن المسيح قد جاء برسالة لليهود أولاً، ولكنهم رفضوه فذهبت الرسالة إلى الأمم (أي إلى غير اليهود) ولكن الأهم هو أن اليهود وكهنتهم هم الذين طالبوا بيلاطس بصلب المسيح وصاحوا: اقتله... دمه علينا وعلى أولادنا، ومن المعروف أن الكنيسة الكاثوليكية قد برأت اليهود الحاليين من دم المسيح، ولكن هذه جزئية خلافية مع مذاهب أخرى.

أما علاقة المسيحية بالإسلام فهي متناقضة، لأنها تحمل مودة من جانب بسبب وجود نصوص توصي" بأهل الكتاب" عموماً وقبط مصر خصوصاً، ولكن هناك خلافات عقائدية عميقة يؤكدها وجود نصوص واضحة، في مقدمتها الخلاف حول قضية التثليث والتوحيد، وأخرى حول " صلب المسيح "، وهي أمور أساسية في العقيدة المسيحية وغير معترف بها في العقيدة الإسلامية، ويقول بعض المحللين: إن ما جاءت به العقيدة الإسلامية قد يكون متأثراً بما أعلنه آريوس

صاحب البدعة التي أثارت خلافاً عقائدياً داخل العالم المسيحي عام ٣١٨م، وانعقد مجمع مسكوني في مدينة نيقية عام ٣٢٥م لدحضها كما سبق أن ذكرنا.

وثمة نصوص صريحة توفر لدى كل مسلم الاعتزاز بدينه وتعطيه قدراً من "التعالي والتفاخر" **فالمسلمون {خير أمة أخرجت للناس}** وأن {**الدين عند الله الإسلام**} وكما ذكر في قصة الإسراء، **فإن جبرائيل قد جعل الرسول أمام جميع الأنبياء**، أي وضعه في المرتبة الأولى بينهم. وهو "**خاتم المرسلين**"، وصار أتباعه لهم مسمى "الخاتمية"؛ أي أتباع الرسول "الخاتم".

٢- الحروب الصليبية نقطة سوداء لدى الإسلام والمسيحية:

من الناحية التاريخية، كانت الحرب الصليبية علامة مخزية في تاريخ الديانتين، وقد تم خلالها قتلٌ وحصارٌ للمدن لمدد طويلة أوصلتها إلى مجاعات وخدع وانتصارات وهزائم لدى كل من الجانبين، ويتم الرجوع إلى بعض من هذه الأحداث فترُوى بتفاصيلها عندما تجيء مناسبات مثيرة لإعادة إبراز الماضي، **وحتى الآن لم يتم فتح هذا الملف** من خلال حقائق تاريخية موضوعية، خصوصاً وأنها قد مضت وانتهت فتصبح مثل تاريخ الفراعنة أو الآشوريين "مجرد تاريخ" بخيره ومرّه حتى تتطهر النفوس وتشفى من مرض "الصليبيين"؛ **فتاريخ الإنسانية القديم مملوء بالرق وتجارة العبيد وقتل الأسرى واغتصاب الناس والتعذيب بكل أشكاله مما تندى له وتشمئز كل نفس حساسة، فلماذا الوقوف طويلاً عند أحداث الحروب الصليبية**، وقد قام البابا يوحنا بولس الثاني بابا روما الحالي بالاعتذار عما جرى، وطالب بتجاوز هذه الأحداث، ولكن النفوس لم تصفح من الداخل، ثم جاءت عبارة الرئيس جورج بوش "الابن" بأن الحرب ضد الإرهاب ستكون صليبية لتفتح الجروح من جديد، ولذا فإن حوار الأديان في المستقبل وإذا كان حاملاً بجدية وصدق مهمة في أن يؤدي إلى صفاء تاريخي لعصر جديد، عليه أن يدرس خطة لفتح هذا الملف توطئة لإقفاله على " نظافة " بإقرار أن الحرب كانت خطأً تاريخياً من الجانبين وبها جرائم متبادلة...!!

٣- عدم تداول النصوص التي تجرح مشاعر الآخر

أما النصوص التي تدعو إلى كراهية الآخر، وهي موجودة بالفعل، يتم استخدامها بين الحين والآخر، فإنها في حاجة إلى طرح ومناقشة خلال "الحوار بين الأديان" والاعتراف بوجودها وتفسير ظروف تنزيلها، حتى لا تستخدم لإثارة الكراهية، وإعادة مناخ الخصومة ضد المسيحية أو اليهودية، **وإلا فسوف يظل المناخ الحالي قائماً** ومثيراً لتساؤلات كثيرة، وإذا كانت الأديان عموماً — سماوية وغير سماوية — لها أثر على التركيبة الثقافية للإنسان، فإن هناك عوامل أخرى كثيرة تفاعلت في تكون رؤية وثقافة الإنسان، وفي مقدمتها ما يسمى "الإيديولوجيات"، وهي كثيرة وأكثر حداثة، ولكن الاختلاف بسبب الصراع الإيديولوجي لم يتحول ليكون سبباً لكراهية عميقة، وتخرج عن نطاق الدراسة الحالية حول الأقليات حسبما تم التوصيف في الفصل الأول من هذه الدراسة.

الفارق بين الأديان الشرقية والغربية

إن الصراع الذي تفجر مؤخراً فيما بعد ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م، قد عبر عنه بعبارة **صراع بين الغرب والإسلام**، ولكنه - من وجهة نظري - أراه صراعاً بين مجمل الديانات الموجودة في الغرب، والتي تطورت وصارت أقرب إلى التفاعل مع واقع الحياة وغير معيقة لتقدم البشرية والعلم والإنسان، وفي المقابل هناك الديانات الإبراهيمية في المشرق (وأغلبيتها من المسلمين) وقد صارت الممارسات الدينية سلطة يراها البعض معيقة للتقدم.

إن الشرق لم يفرخ بعد حركة استنارة دينية استمرت لفترة طويلة كان لها تأثيرها على الواقع الثقافي ويتضح ذلك مقارنة بما جرى -وكما سبق أن ذكرنا- بما قام به مارتن لوثر من احتجاجات عام ١٥١٧م، فكان بداية لحركة إصلاح ديني قد استكمله كثيرون في مقدمتهم **جون كلفن**. والذي قاد حركة إصلاح ديني متأثراً بأفكار مارتن لوثر، وصار له مذهب عرف باسمه في فرنسا وهولندا في القرن

الـــ١٦، ثم تدافعت التطورات لتغيرات كبرى أوصلت أوربا إلى "عصر النهضة"، وبعدها الثورة الفرنسية ثم ظهور الإيديولوجيات المختلفة بما فيها الماركسية. **وكان أن أصبح نفوذ وسلطة الدين المسيحي الغربي في حجمه الطبيعي بفصل الدين عن الدولة، وانتشار إيديولوجيات علمانية ووجودية** وغيرها. ولذا لم يعد الدين يعيق التقدم الإنساني، ثم ظهرت مذاهب كثيرة أخرى – وبالذات في أمريكا – تحت مظلة المجموعة الإنجيلية أو اللوثرية أو البروتستانتية، وأخذت أسماء جديدة مثل: المعمدانية والميثوديست وعشرات غيرهم، ولذا كانت هذه المذاهب في جملتها منفتحة على المجتمع، ولا تمنع تقدمه، ومنها ظهرت الجمعيات غير الحكومية (Non Governmental Organizations) وقليل منها له صبغة دينية وأحياناً تبشيرية، ثم هناك ما يسمى المؤسسات (Foundations) مثل مؤسسة فورد وروكفلر وفولبرايت وعشرات غيرها، وهو نظام يناظر فكرة الوقف النابعة من الحضارة الإسلامية، حيث يترك رجل خيّر أموالاً أو عقارات يُصرف من إيرادها على أعمال خيرية، ولكن الفارق الرئيسي هو أننا في الشرق نركز على الفقراء ودور العبادة، أما هم يركزون على تقدم المجتمع مثل إنشاء الجامعات ودور البحوث العلمية والاجتماعية ومشاريع التنمية والحريات العامة، ولا بأس من الأعمال الخيرية الخدمية مثل المستشفيات والبحوث العلمية والمتاحف وما إليها. وهذا هو سر قوة المجتمع الأمريكي بالذات، وهكذا صارت عبارة المجتمع المدني أو القطاع الثالث مرتبطة بالمجموعات البروتستانتية التي اشتد نفوذها وظهرت عبارة (WASP's) أي فئة البيض المنتمين إلى جذور أنجلوساكسونية أو بروتستانتية (White Anglo-Saxon Protestants) وهي الجماعة الأولى الحاكمة في أمريكا، ومنها اتفق على أن يكون رئيس الجمهورية منتمياً إليها. وهو أمر غير مذكور في الدستور الأمريكي، ولكنه ممارس بالفعل، ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا جون كينيدي فقد كان كاثوليكياً.

أما الكاثوليك في أوربا أو في غيرها فهي الكنيسة الجامعة؛ أي المنتشرة في كل أنحاء العالم، وهي أساساً العقيدة المحافظة إلى أن ثار عليها مارتن لوثر في القرن الـــ١٦، كما سبق التوضيح، فلم يكن أمامها من سبيل إلا **أن تجدد نفسها من داخلها** وكان ذلك عن طريقين أساسيين:

الأول: هو عقد ما يسمى **مجامع الفاتيكان**، وكان آخرها المجمع الفاتيكاني الثاني الذي امتد عقده لمدة أكثر من سنتين ١٩٦٣- ١٩٦٥م، والذي فتح حواراً شاملاً لما كان يعرف تقليدياً **بالأبعاد الثلاثة للحياة المسيحية**: **البعد الطقسي، البعد الروحي التأملي**، ثم أخيراً **البعد المدني** (أي العلاقة مع الحياة المدنية بما فيها الالتزام الاجتماعي والسياسي) وهذه المجامع التي تناقش تقريباً – كل شيء – تصدر قرارات بابوية، ملزمة في قواعدها لكل الكاثوليك في العالم، وتكون خطوطاً عامة تنظم حياهم.

الثاني: ظهر في الكنيسة الكاثوليكية بعد مرحلة الخمسينيات من القرن العشرين حركة سميت " **الانشقاق**"، عندما طالبت الكنائس التي استقلت بلادها عن الاستعمار **بالاستقلال "الثقافي " عن الكنيسة الأم في روما كذلك**، وتطالب **باحترام الثقافات المحلية في كل قارة أو إقليم** حسب الأحوال، وكان من نتيجة ذلك أن ظهرت حركة جديدة في أمريكا اللاتينية عرفت بعبارة " **لاهوت التحرير** "؛ وهو الأمر الذي سنشير لتفاصيله الفصل فيما بعد.

وكان من نتائج ذلك أيضاً تقوية لمجموعة الكاثوليك في مصر، وصار رئيس الكنيسة الكاثوليكية القبطية (أي المصرية) يحمل لقب كاردينال، فأدى ذلك إلى ازدهار الكثلكة في كل أنحاء العالم.

ثم كان أن ظهر في إفريقية تيار معبر عن "لاهوت تحرير إفريقي" يناسب حركات التحرير الإفريقية وتزعمه الأسقف الشهير **ديزموند توتو**

(Desmond TuTu) والذي صاغ كتاباً مماثلاً صار يعرف بـــ**"لاهوت تحرير في إفريقيا"**، أو ديزموند توتو واللاهوت الأسود، وقد حصل هذا الزعيم الأسود الكاثوليكي على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٨٤م لدوره في حركة التحرر للأديان في إفريقيا، وقد قام بترجمته إلى العربية الأب وليم سيدهم اليسوعي، وصدر عن دار المشرق في بيروت عام ١٩٩٧م، ثم سرت نفس الموجة إلى آسيا، وظهر كتاب " **لاهوت التحرير الآسيوي** " تأليف الويزيوس بييبرس (Aloysius Pieris)؛ وهو من سيريلانكا (سيلان) حيث ربط المسيحية الكاثوليكية مع الديانات الآسيوية، أي البوذية والهندوسية والرواقية – وقد ترجمه إلى العربية أيضاً الأب وليم سيدهم اليسوعي*، وصدر عن المكتبة المشرقية في بيروت عام ٢٠٠١م.

ومن منطلق شخصي فقد استمتعت بقراءة هذه الكتب الثلاثة، ووجدت فيها جهداً نظرياً فكرياً رائعاً، وتفهمت كيف طورت الكثلكة ذاتها من داخلها لتناسب المتغيرات، ولذلك ألمحت إلى **نظرية التلقيح الثقافي** بين الأديان والظروف المتغيرة في العالم بتبني حركة إصلاح ديني على نطاق أوسع.

* * *

* راهب كاثوليكي مصري يسوعي ومشتغل بالتعليم.

٥- قبط مصر

نموذج لأقلية متعايشة

يصعب الكتابة عن كل الأقليات في العالم العربي، فهي كثيرة ومتنوعة — كما سبق أن ذكرنا — بعضها مرتبط باختلاف الأعراق أي السلالات (وربما كانت حالة الأكراد في العراق أو البربر في شمال إفريقية أو الزنوج في جنوب السودان من الأمثلة الواضحة)، وحيث يوجد صراعات وصلت أو قد تصل إلى الحروب.

غير أن أكثر أنواعها شيوعاً وأهمية في منطقة مهتمة بالأديان، وحيث كانت مهبط الأديان الإبراهيمية الثلاثة — **هي الأقليات الدينية** — وهي كثيرة ومتنوعة؛ وهو الأمر الذي دفعنا لأن نستعرض تاريخ الصراعات الداخلية والخارجية للأديان في فصول سابقة.

في هذا الإطار خُصص هذا الفصل رقم ٥، لعرض قضية الأقباط في مصر لأهميته، (فمن منطلق شخصي، فإنني أنتمي بالمولد إلى هذه الجماعة) ولكن الأهم هو أنهم أكبر تجمع مسيحي في العالم العربي ولهم تأثيرهم العددي والثقافي والسياسي داخل مصر، ولذلك مردود على سير الأمور والمناخ العام في المنطقة بأكملها، فضلاً عن أنهم تاريخياً من الأقليات الهادئة التي لا تثير المشاكل إلا في ظروف خاصة - وسيأتي ذكر بعضها - فهم على أي حال أحد المكونات الثقافية في بناء مصر الحضاري وكلمة "الأقباط مصر" هي جمع لكلمة "قبط"، وتنطق حتى الآن في الصعيد (جنوب مصر) "جبط"، وهي كلمة مكتوبة بحروف عربية لما يعني "جيبت" أي ما يكتب باللاتينية (EGYPT) وهي مأخوذة من الأصل "أيجيبتوس" اليونانية والتي تعني في نهاية المطاف "مصر"، وبمعنى آخر فإن " **قبط مصر** " أو **"أقباط مصر" تعني أولاً وأخيراً كلمة "مصريين"**، ومن هنا فإن بعض الكتّاب كثيراً ما يتندرون بأن في

مصر **أقباطاً مسلمين** متداخلين ومتعايشين مع **أقباط مسيحيين**، ومن هنا فإن ما هو موجود على أرض مصر **"شعب واحد بكل مقاييس علم الأنثروبولوجيا"**، فلا خلاف بين الأقباط (أي مسيحيي مصر) وبين مسلمي مصر في أي مظهر عرقي، أي لا خلاف في لون البشرة أو حجم الجمجمة أو درجة الذكاء،كما لا توجد أي فروق ثقافية أو لغوية، فالكل يتحدثون ذات اللغة، وإذا وجدت لهجة أو " لكنة " فهي لهجة محلية، فمثلاً يتحدث أهل المنيا وأسيوط بلهجة صعيدية خاصة، يمكن تمييزها بوضوح، ولكن الأقباط والمسلمين من المنيا وأسيوط (أو من أي محافظة أخرى) يتحدثون ذات اللهجة أو اللكنة، وقد توجد فروق طبقية أو اجتماعية بين المصريين مثلما توجد في أي دولة أو أمة أخرى، فسكان الحضر يختلفون عن سكان الريف، والطباع واللغة والثقافة وبعض المفردات التي تستخدمها الطبقة العاملة مثلاً تختلف عن لغة خريجي الجامعة أو من يسمون أنفسهم بـــ"المثقفين" ومفرداهم، ولكن هذه كلها خصائص حضارية معروفة ومدروسة في كل أنحاء العالم، ولكن ما يهمنا — بصدد الدراسة التي نقدمها — هو أنك لا تستطيع أن تفرق بين قبطي ومسلم من الطبقة الاجتماعية ذاهّا أو الجهة الجغرافية ذاهّا بأي معيار ظاهر على الإطلاق.

وبرغم ذلك، فإن من يود أن يتعرف على "الانتماء الديني" لفرد ما لسبب أو آخر لابد له أن يستفسر عن الاسم، وإذا ما وجد الاسم الأول مشتركاً مثل: محسن وجميل وظريف أو نرجس ووردة وأمنية وما أشبهه؛ أي ليس له " لون ديني " واضح يضطر السائل الرزل — وهذا ما يحدث بالفعل من بعض المتعصبين — إلى السؤال عن الاسم الثلاثي وحتى الرباعي، وفي أحوال نادرة عن الاسم الخماسي، بهدف أن يحدد أحد هذه الأسماء الهوية الدينية لصاحبها، ويقال: إن ذلك يحدث بالفعل في بعض حالات الامتحانات الشفوية وبالذات في كلية الطب، فمن المعروف أنه في عهود التخلف الحضاري السابقة، وعندما كان الانتماء الديني هو الانتماء الأساسي كانت العائلات الإسلامية تعطي أبناءها

عقب الولادة أسماء إسلامية مؤكدة لهويتها الدينية، فالذكور يحملون أسماء: محمد، مصطفى، محمود، طه، عبد الرحمن، أبو بكر؛ وللبنات أسماء مثل: عائشة، زينب، فاطمة، خديجة، وما إلى ذلك، بينما الأسماء القبطية المقابلة إما فرعونية الأصل أو تأخذ اسم أحد الشهداء أو القديسين المسيحيين، ومنذ بداية القرن العشرين استخدمت أسماء من أصل أوربي. فالأقباط لهم أسماء مثل: مينا، إيزيس، رمسيس، أحمس؛ أو جرجس وأثناسيوس وشنودة وأغرغوريوس وديمتري وبطرس ومتى؛ أو إيفون، ألبير، وليم وما إلى ذلك.

ومن هنا فإن المطالبين **بحذف خانة الديانة من البطاقة الشخصية** وجميع الطلبات الاستمارات التي تقدم للمدارس والجهات الحكومية المختلفة يهدفون فيما يهدفون إلى إلغاء هذه التفرقة أصلاً، ويمكن مع الزمن أن تختفي بالفعل ظاهرة التفرقة من خلال الأسماء فيما لو ساد نمط حضاري جديد لعدة أجيال متعاقبة عندما سيتم إعطاء المواليد الجدد ما يسمى **بالأسماء المشتركة** مثل صفوت ويوسف وصادق وفؤاد ومخلص ومنير وكمال ومنى وسارة وما إلى ذلك.

ومن هنا فإن الأقباط – من هذه الناحية – أقلية خاصة تختلف كثيراً عن الأرمن في تركية أو البربر في الجزائر أو الجنوبيين في السودان أو الأكراد في العراق أو الزنوج في أمريكا أو البروتستانت في إيرلندا، وما إلى ذلك.

* * *

خصائص حضارية وتاريخية

من الناحية التاريخية كان معظم **المصريين** أقباطاً أي مسيحيين، وذلك منذ نحو القرن الثالث الميلادي حتى الفتح الإسلامي عام ٦٤١م، فقد كان هناك بعض اليهود أو الإغريق اليونانيين أو الرومانيين، ولم يحاول العرب -في بداية الأمر- تحويل المسيحيين إلى مسلمين، وتُرك الأمر للظروف السياسية والاقتصادية

والحضارية التي سادت المراحل المختلفة لعصور الإسلام المتعاقبة منذ الخلفاء الراشدين مروراً بالعصر الأموي الذي حاصر اضطهادات لقمع ثورة الأقباط في مصر وما تلاها من الخلافة العباسية، وخلالها رغب الفاطميون في إنشاء خلافة شيعية في القاهرة تكون في مواجهة أو مناطحة بغداد، ثم تلاها عصور المماليك، والعثمانيين وصولاً إلى العصور الحديثة، ولكل عصر من هذه العصور خصائصه وأثره في العلاقة بين الأقباط والمسلمين، ولذلك تفاصيل تاريخية طويلة متعرجة لا تتسع لها هذه الدراسة وربما لم يكشف عنها النقاب كاملة بعد، ففيها عصور قهر وظلام كما أن بها مراحل استرخاء والتقاط الأنفاس.

على أن الأمر اللافت للنظر هو أن مصر كانت بعيدة تماماً عن الخلافات المذهبية التي ظهرت في عصور الإسلام الأولى، **فلم يدون التاريخ أن المصريين أقباطاً أو مسلمين قد شعروا أو ساهموا في الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان** أو انحازوا إلى طرفي الصراع التالي بين الشيعة والسنة، لأن مصر في تلك الحقبة كانت في معظمها "مسيحية الديانة قبطية اللسان والكتابة" كما يذكر **المقديسي** في كتابه الشهير (**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**): "إن معظم أهل مصر أقباط عام ١٠٠٠ ميلادية" أي بعد مرور نحو ثلاثة قرون ونصف القرن على الفتح الإسلامي.

وبالتدريج انتشر الإسلام وأخذت اللغة العربية مكان اللغة القبطية (وهي اللغة المصرية القديمة المنطوقة، ولكنها كتبت بحروف يونانية مع إضافة سبعة حروف تم استعارتها من الكتابة الديموطيقية للغة المصرية القديمة).

وفي أثناء الحروب الصليبية، جدت ظروف دعت لأن يصدر قرار من البطريرك "**غبريال بن تريك**" (١١٣١م—١١٤٥م) يقضي باستخدام اللغة العربية في صلوات الكنائس، وعندئذ تحدث **كل المصريين اللغة العربية، وتقهقرت اللغة القبطية ليكون استخدامها قاصراً على الكنائس والأديرة**، ومن ثم تحولت إلى لغة تاريخية لا تختلف كثيراً عن المصرية القديمة أو المسمارية أو الآرامية أو اللاتينية،

ولولا استخدامها أحياناً في الصلوات داخل الكنائس لاندثرت مثل لغات أخرى قديمة.

وبرغم ذلك فإن عشرات من الكلمات القبطية قد تسربت إلى اللغة العربية في مصر (وربما تسربت من خلال مصر إلى بعض البلاد العربية الأخرى) فنذكر منها على سبيل المثال والتندر الآتي:

أيوه: ومعناها بالعربية " نعم " أو " بلى" وتنطق بالقبطية "آها".

ياما: ومعناها بالعربية " كثيراً " أي " وافر وتنطق بالقبطية "آما".

ضبة: ومعناه بالعربية " قفل " وكثيراً ما نقول " بالضبة والمفتاح" وتنطق بالقبطية تيبي.

فط: ومعناها بالعربية " نط " وتنطق بالقبطية فط، وكثيراً ما تسمع عبارة "فط... نط".

متلتل: ومعناها بالعربية " متوافر جداً " وتنطق بالقبطية "تلتلي".

طوبة: ومعناها بالعربية قطعة من الطمي المجفف للبناء، وأتصورها مستخدمة بالعربية بلفظ "طابوق" وتنطق بالقبطية طوبة، وهي وحدة البناء للحائط فتقول: حائط من طوب

أديني: ومعناها بالعربية " أعطني " وتنطق بالقبطية "تي ني".

شوطة: ومعناها بالعربية " انتشار المرض " وبالذات بين الطيور والحيوان، وتنطق بالقبطية "شوتية".

شوب: ومعناها بالعربية " هواء الصيف الساخن"، وتنطق بالقبطية "شوهب".

كمان: ومعناها بالعربية " أيضاً "، وتنطق بالقبطية "كمان".

لقمة: ومعناها بالعربية " جزء من رغيف الخبز "، وتنطق بالقبطية "لقمة".

وهناك عشرات وعشرات المفردات ظلت كما هي مثل:

لبشة أي "مجموعة عيدان قصب"، مجور، مشّ، شونة، هيلاهوب، فاس، ....إلخ.

وهكذا يتضح التفاعل الثقافي بين اللغتين، كتعبير وتجسيد للفترة الانتقالية منذ دخل العرب مصراً عام ٦٤١م إلى أن زاد انتشار الإسلام وطغت اللغة العربية، وهو أمر أخذ قروناً طويلة، وأراه نموذجاً فريداً في العلاقات بين أكثرية وأقلية لابد من المحافظة عليه ودعمه برغم كل الصعوبات والمعوقات، لأنه الرد الحضاري على " عنصرية إسرائيل "، ويعود ذلك – كما سبق – إلى أن مصر قد أخذت عدة قرون لكي تتحول من حيث الانتماء الديني من المسيحية (برغم وجود خلافات لاهوتية عميقة كما سبق الشرح) إلى أغلبية إسلامية، وأقلية مسيحية.

خلال هذه الفترة (والتي امتدت لعدة قرون) كان رب العائلة يتحول إلى الإسلام لسبب أو آخر؛ وفي كثير من الأحيان كان يحتفظ بزوجته القبطية دون أن تضطر إلى تغيير عقيدتها وذلك وفق قواعد الشريعة الإسلامية ولكن الأولاد لابد أن تتغير ديانتهم، وربما الأسماء أيضاً (وربما الاسم)، وفي أحيانٍ كثيرة كانت الأم القبطية تصطحب أولادها عندما تذهب إلى الكنيسة ويعرفون أنها تمارس تناول الأسرار المقدسة، وتقوم بالصيام وفق القواعد والممارسات القبطية؛ مثل الصيام الكبير قبل عيد القيامة (ومدته ٥٥ يوماً) ثم الصيام الصغير قبل عيد الميلاد (ومدته ٤٢ يوماً)، ثم صيام السيدة العذراء (ومدته ١٥ يوماً)، وحيث يكون الصيام بالامتناع عن الطعام فترة معقولة – حسب الطاقة – في ساعات الصباح ثم يصير الأكل كالمعتاد، ولكن بأطعمة نباتية فقط. وأتصور أن بعض الأولاد – وربما البنات – قد يمارسون مع الأم الممارسات القبطية في الذهاب إلى الكنيسة وبالذات في المواسم والأعياد، ولكنهم وفق الممارسات الإسلامية التي اعتنقوها بحكم تغيير الدين للأب (لإمكان الحصول على عمل أو ترقية أو وظيفة أميرية أو عن اقتناع)، فإنهم يصومون كذلك شهر رمضان ويصلون الصلوات الخمس وفق

العبادات الإسلامية، أي إن هناك ممارسات دينية مسيحية وإسلامية في الأسرة الواحدة، مما يعني المعايشة والبحث عن الأرضية المشتركة.

ومن هنا فإن التقليد المتحضر -غير المكتوب- (وحتى الآن) هو البعد عن مناقشة القضايا الدينية الخلافية الحساسة والشائكة؛ أي حتى لا تولد الخلافات والشقاق العائلي، وذلك بالمحافظة على مشاعر أطراف العائلة المختلفة، **لذلك يتحاشا حتى الآن كل من الأقباط والمسلمين الحديث عن اللاهوت والناسوت أو عن التثليث، أو عن حقيقة صلب المسيح أو عن إعجاز القرآن** وما أشبه، ولكنهم – بذكاء – وفي المقابل يكثرون من ترديد الأقوال التي تحث على حب واحترام " قبط مصر" بالذات "لأن لكم فيها نسباً"، "ولأن منهم قسيسين ورهباناً لا يستكبرون" وما إلى ذلك، ويردد المسيحيون في اعتزاز ما جاء في القرآن من آيات تعلي من قدر السيدة العذراء، وكيف أنها " أفضل نساء العالمين" ويكثرون من ترديد قصص موسى وهارون والوصايا العشر وقصة سيدنا يوسف وما أشبه، لأنها تناظر ما هو موجود في "العهد القديم" الذي يؤمن به المسيحيون، ويكون الحديث أحياناً بين المتعلمين على مستوى أرقى، وكيف أن الفضائل والقيم الأخلاقية والوصايا واحدة أو متشابهة في الديانتين، وهذه الممارسات في رأيي ليست نفاقاً ولكنها حضارة ورقي، لأن أياً منهما لم يختر ديانته، فكلنا يحب دينه الذي ولد ونشأ وترعرع في رحابه، ولكنه يحافظ على مشاعر الآخرين شركاء الوطن .

ولهذا السبب فإن العلاقات بين الأقباط والمسلمين كانت واستمرت لعصور طويلة حميمة هادئة دون مشاكل فيما عدا أزمنة الاضطهاد والقهر وهي مسجلة بالفعل في كتب التاريخ. وتظهر هذه الكتب بين الحين والآخر عندما يتخلف المجتمع وتقل ثقافة قبول الآخر، فالملاحظ هو أنه **في تلك العصور كان القهر والتخلف شاملاً وعاماً للمصريين جميعاً مسلمين وأقباط، ولكن مع التخلف فلا بأس من مزيد من معاناة الأقباط.**

*　　*　　*

ينتشر الأقباط مع المسلمين في كل موقع ومكان وطبقة وفئة، فهناك أقباط في المدن كما هم في الريف، **وإن كانت نسبة وجودهم في المدن أعلى**، وهناك أقباط في الوجه القبلي كما في الوجه البحري، وإن كانت نسبة وجودهم في محافظات الوجه القبلي أعلى، **وبالذات في محافظتي المنيا وأسيوط**، ولا أعتقد أن هناك أي فروق مجتمعية ملحوظة في التركيبة السكانية للأقباط مخالفة لما للمسلمين، فيما عدا **أن إقبالهم على التعليم أكثر؛ مثلهم في ذلك مثل أي أقلية في العالم**، ولأن قوانين الأحوال الشخصية للأقباط تحرم الطلاق إلا في أحوال نادرة، لذلك **فالعائلة القبطية أكثر تماسكاً** والأطفال أكثر استقراراً من الناحية النفسية، والمرأة أكثر حرصاً على أموال ومدخرات زوجها.

ومعظم المصريين من الأقباط والمسلمين متدينون وفق قواعد كل دين، ولكن إذا جاءت فترة صحوة دينية — كما هي الآن — فإنها تشمل الطرفين، وإذا جاء عصر استرخاء وأصبح الدين ممارسة شخصية، كان ذلك سائداً في الجانبين أيضاً، ولكن الملاحظ ومنذ حقبة الرئيس السادات أن الأقباط يعرفون الخصوصية الثقافية للمسلمين، والعكس غير صحيح، فالمسلمون لا يعرفون الكثير عن الخصوصية الثقافية القبطية، كما كان الحال في السابق لقرون كما سبق التوضيح.

لماذا استمرت المسيحية في مصر حتى الآن؟

والتساؤل الجدير بالتأمل هو: لماذا اختفت المسيحية (واليهودية) من بلاد عربية أخرى مثل دول الجزيرة العربية وكل الدول التي تقع غرب مصر، وفي ليبيا وتونس والجزائر، أما في المغرب فتوجد جماعات يهودية هاجرت من إسبانيا في القرن الخامس عشر، بينما استمرت المسيحية واليهودية في دول قلب الأمة العربية ذات الحضارات الزراعية القديمة؛ مثل مصر وفلسطين وبلاد الشام وسورية ولبنان والعراق، وربما يعود ذلك إلى أن الحضارات القديمة بشكل عام

تكسب نظم الحكم مرونة وأن مجتمع القرية الزراعي والمستقر لا يلجأ إلى العنف إلا مضطراً بخلاف حضارات الصحراء والبادية حيث السلاح متوافر، والقبيلة تمثل نوعاً من الانتماء المقرون بالثأر والمجابهة على الكلأ والمياه والمراعي.

وليس من حقي أن أطرح هذا التساؤل وأجيب عنه إلا فيما يتعلق بمصر وحدها لحساسية القضية المطروحة، فقد لاحظت "خصوصية مصر" وكيف أن لديها من التراث والأسباب ما أدى إلى استمرار وجود المسيحية بجوار الإسلام (كما استمرت بها اليهودية أيضاً حتى عام ١٩٥٦م) ولذلك تفاصيل حضارية وتاريخية نورد أهمها فيما يلي:

أولاً: مسيحية واحدة وإسلام واحد

لعل الأمر اللافت للنظر هو أن في مصر – بخلاف دول عربية أخرى كثيرة – إسلاماً واحداً، وهو من الناحية الحضارية والتراثية " إسلام له خصوصية مصرية "، فمن وجهة النظر الرسمية فإن الإسلام المصري "سني"؛ حيث تتفاعل وتتواجد الآراء الفقهية للأئمة الأربعة: الشافعي وأبي حنيفة ومالك وابن حنبل، ولكن لا توجد أي كتل بشرية ملتفة حول أي منها، لأنها في نهاية الأمر آراء فقهية واجتهادات متجددة كما توجد طرق صوفية لفرق مختلفة، ولكنها لا تكون كتلاً مجتمعية أو سياسية كما في حالة السودان، ولكن العلامة المميزة هي أن هناك ممارسات مقبولة لا توجد إلا في مذاهب الشيعة، فهناك مثلاً الاحتفال بعاشوراء ثم التمسك بالمزارات للأضرحة وعلى قمتها جامع سيدنا الحسين والسيدة زينب وغيرهما من أهل البيت، كما هو الحال في مذهب الشيعة، ويتربع في القمة الفكرية الإسلامية في مصر وهو أحد مراكز الإشعاع والفقه والفتوى ألا وهو الجامع الأزهر نسبة إلى "فاطمة الزهراء" حين كان مسلمو مصر كلهم شيعة مع مطلع العصر الفاطمي مع دخول المعز لدين الله الفاطمي مصر وإنشاء القاهرة عام ٩٦٩م، إلى أن تحول مسلمو مصر كلها إلى سنة في عصر صلاح الدين الأيوبي مع انتصارات الإسلام على الصليبيين في القرن ١٢، واستمرت

الممارسات الشيعية ممثلة في الشفاعة إلى "أولياء الله الصالحين"؛ وهي ممارسات عميقة الجذور في نفوس المصريين من خلال العقائد القبطية حيث "الشفاعة" للسيدة العذراء ومارجرجس وأبوسيفين، وهي تناظر إلى حد كبير الشفاعة للسيدة زينب والسيدة نفيسة والسيد البدوي ورابعة العدوية وسيدي إبراهيم الدسوقي وسيدي عبد الرحيم القناوي وغيرهم كثيرين هنا وهناك، ويفسر المؤرخون بأن ظاهرة الشفاء والاحتفال السنوي بـــ"المولد" يرجع إلى العصور الفرعونية حيث كان لكل إقليم إله أو شفيع يحتفل به.

والأقباط في مصر أيضاً وفي غالبيتهم من مذهب واحد هو المعروف باسم "المذهب الأرثوذكسي"، وهو ذات المذهب الذي تمسك به أقباط مصر منذ الانشقاق المذهبي في القرن الرابع والخامس الميلادي كما سبق الشرح والتفاصيل، ولذلك فالمسيحية في مصر مسيحية واحدة متأثرة بكل تراث مصر السابق لها، ويشترك المسلمون والأقباط في الكثير من الممارسات المأخوذة من تراث الفراعنة، ويبدو ذلك جلياً فيما يتعلق بالأحزان المرتبطة بالموت والجنازات والمقابر وزيارتها والاحتفال بجناز الأربعين وصرف الروح وما إلى ذلك. وإن كان هناك أقليات مسيحية كاثوليكية وإنجيلية سيأتي ذكر دورها في التلقيح الثقافي فيما بعد.

ثانياً: السلطان من لا يعرف السلطان

أدرك المصريون عموماً والأقباط على وجه الخصوص ومنذ الفتح العربي –وربما قبله– أن لا مكان لهم في الصراعات السياسية وبالذات في قمة السلطة، ففي عصر المماليك مثلاً كان الصراع على أشده بين المماليك أنفسهم، ولكن المصريين جميعاً والأقباط خصوصاً أدركوا أن لا دخل لهم في هذا الصراع، لأنهم إذا انحازوا إلى طرف دون آخر فقد يحدث تغيير مفاجئ فتكون العاقبة غير مأمونة، ولذا فهناك مغامرة في الاقتراب من السلطان، ولذلك ظهرت أمثلة شعبية تقول: "اللي يتجوز أمي أقول له يا عمي"، ثم "امشي جنب الحيط تسلم"،

ثم "السلطان من لا يعرف السلطان"، ثم "المية ما تجريش في العالي"، ثم "إردب ما هو لك ما تحضر كيله...."، ثم "الباب اللي يجيلك منه الريح سده واستريح".

ولذلك فإن السلبية المشاهدة حتى الآن لدى قطاعات كثيرة من الشعب المصري ليست وليدة اليوم كما يتصور البعض، ولكن لها امتداد وجذور في سابق التاريخ، وكلنا -كمثقفين- نتطلع لأن تختلف الأمور الآن مع حركة التنوير ومواثيق حقوق الإنسان وكيف أن العالم قد أصبح "قرية صغيرة" ويتم نقل المعلومات عن الاضطهادات والفتن بسرعة البرق من خلال تكنولوجيا المواصلات والإنترنت وغيرها، مما كان له تأثيره على وضع الأقباط في مصر، من خلال أقباط المهجر.

وهكذا استطاع الأقباط ببعدهم عن السياسة، الاستمرار والبقاء، دون لفت النظر إليهم، ولذلك لم نسمع كثيراً في التاريخ عن شخصيات قبطية لها وزنها في الصراع السياسي، ولكنهم كانوا في خدمة الدولة بصرف النظر عمن يرأسها، **فيما عدا حقبة الحركة الوطنية لعام ١٩١٩ حيث لعبوا دوراً حاسماً ومعترفاً به.**

* * *

ثالثاً: الأقباط أصحاب مهارات يدوية قديماً ومهنية حديثاً

كان الأقباط عبر تاريخهم من أصحاب الحرف ومن المشهود لهم بإتقان الصنعة ومعرفة أسرارها وتوارثها جيلاً بعد جيل، ففي الريف كان منهم النجار، والحداد والصباغ والبناء وما إلى ذلك، وفي العصور الحديثة ومع التقدم والعمران والتوسع في التعليم الجامعي أصبحوا أطباء ومهندسين وجراحين ومحاسبين، ومارسوا جميع المهن بإتقان ومهارة، وفي ذات الوقت نشطوا في مجال التجارة والزراعة والأنشطة الاقتصادية البعيدة عن تدخل وسيطرة الحكومة، أي إنهم أكثر فاعلية في مجال القطاع الخاص، حتى أصبح لهم سمعة الثراء الفاحش بعد أن سادت آليات السوق والاقتصاد الحر، ولكنها ثروة اقتصادية هائلة دون غطاء أو

حماية سياسية أو ثقافية، وقد أدى كل ذلك لفاعليتهم في إدارة المجتمع؛ لأنهم يكونون نسبة عالية في كل من الطبقة الوسطى والعليا تفوق كثيراً النسبة العددية لهم، ولعل هذا هو سر فاعليتهم والإحساس بهم كأقلية نشطة في العديد من الميادين المهنية والفكرية والثقافية والفنية والحرفية والتجارية يعطى الانطباع بأنهم يكونون نسبة عددية أعلى كثيراً من الحقيقة، وسيقتصر حديثنا – في هذه الدراسة العاجلة – على دور الأقباط في الساحة السياسية في الحقبة الحديثة من تاريخ مصر.

الأقباط مكون رئيسي للحركة الوطنية بقيادة حزب الوفد

عندما تفجرت الثورة الوطنية في مارس ١٩١٩م، هرع الأقباط وأصبحوا بالفعل أحد مكوناتها الرئيسية، وقد تجاوزوا وبسرعة الصراعات والمصادمات التي تمت في السنوات العشر الأولى من القرن العشرين، والتي امتدت حتى عام ١٩١٤م عندما أعلنت بريطانيا العظمى أن مصر قد أصبحت محمية بريطانية، فأخمدت بالفعل كل أنواع التحركات الشعبية طوال سنوات الحرب، ودعم ذلك وجود قانون الأحكام العرفية، إلى أن تفجرت الحركة الوطنية قبيل انتهاء الحرب وتشكل حزب الوفد كما هو معروف.

إن الحقبة التاريخية بين ثورتي ١٩١٩، ١٩٥٢م لتعد بصدق "شهور عسل طويلة" في العلاقات بين الأقباط والمسلمين، وقد وجدت في تلك الحقبة عدة ظواهر جديرة بالتسجيل.

١- تكون حزب الوفد بقيادة سعد زغلول من قيادات مسلمة وقبطية، وكان واضحاً منذ البداية أن عدد القيادات من الأقباط كبير للغاية وأن وجودهم كان مؤثراً ومتميزاً ومتدفقاً، وأنه ما من مرة كان الإنجليز يقومون بنفي قيادة الوفد إلى أحد مستعمراتهم المعزولة إلا وتظهر قيادة أخرى جديدة وبين يدي الآن، أصول المنشورات لتلك الحقبة، الأولى بعنوان "من الوفد إلى الأمة" ومؤرخة ٢١ آذار (مارس) ١٩٢٢م، وموقعة من " حمد الباسل، ويصا واصف،

جورجي خياط، مرقص حنا، مراد الشريعي، علوي الجزار، علي الشمسي، واصف غالي ". وفي ٩ آب (أغسطس) سنة ١٩٢٢م صدر بيان " من الوفد إلى الأمة " موقعاً من المصري السعدي، حسين القصبي، مصطفى القياتي، فخري عبد النور، د. محجوب ثابت، راغب إسكندر. إن أسماء القيادات بترتيبها لا تعني إلا تداخلاً وتلاحماً بين المسلمين والأقباط.

٢- رفعت الحركة الوطنية شعارات غير مسبوقة ولازالت يرن صداها في آذاننا حتى الآن وهي " **الدين لله والوطن للجميع** "، "**وعاش الهلال مع الصليب** " ولازال المجتمع المصري في حاجة إلى ترديد ذات الشعارات، وإن كانت بعض الجماعات المتطرفة دينياً تناهض هذه الشعارات على الرغم من التفاعل الإنساني العجيب بين رجال الدين الإسلامي والمسيحي طوال سنوات الثورة التي بدأت سنة ١٩١٩م، ووصل الأمر إلى أن كان القسوس يخطبون في الكنائس، واختفت النعرة الدينية إلى حد كبير، وقد أرسل الزعيم المهاتما غاندي قائد الحركة الوطنية في الهند رسالة إلى سعد زغلول يهنئه على نجاحه في وحدة الصف المصري: "**وإن سعد باشا قد نجح في مصر فيما لم يستطع غاندي أن يحققه في الهند**"؛ فقد كان يتمنى القضاء على النزاعات الطائفية بين الهندوس والمسلمين وهو الأمر الذي فرق وقسم شبه الجزيرة الهندية إلى: الهند وباكستان وبنجلاديش فيما بعد.

٣- رغب الإنجليز في تفتيت هذه الوحدة، فاتصلوا بمصري قبطي بارز وهو يوسف وهبة باشا لكي يكون رئيساً لوزراء مصر، وبالفعل شكل "وزارة إدارية" يوم ٢٠ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٩م واستقالت في ١٩ أيار (مايو) ١٩٢٠م – إذ اجتمع جمهور هائل من الأقباط في اليوم التالي لتكليفه أي في ٢١ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩١٩م بالكنيسة المرقسية الكبرى بمنطقة كلوت بك في وسط القاهرة يحتجون – من خلال برقية تاريخية أرسلوها – على يوسف وهبة باشا بقبول تشكيل الوزارة "؛ لأن ذلك يخالف ما اجتمعت عليه الأمة المصرية من طلب الاستقلال ومقاطعة لجنة ملنر التي أعلن عن مقدمها،

ونستحلفكم بالوطن المقدس أن تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن "، وكان أن ألقى عليه " عريان يوسف سعد " قنبلة بهدف اغتياله في ١٥ كانون الأول (ديسمبر) ١٩١٩م ولكنها لم تصبه وقد اختارت جماعة " اليد السوداء " طالباً وطنياً قبطياً للقيام بهذه المهمة حتى لا يحدث انشقاق طائفي، وكان يوسف وهبة ثاني وآخر رئيس وزراء قبطي في هذا القرن، ولكن الأمور قد تختلف في قرون قادمة عندما تسود قيم حقوق الإنسان، وأن الحكم على الفرد لا يكون إلا بمقوماته الذاتية وحدها.

ونتيجة هذا التفاعل الإنساني بين المسلمين والأقباط وبعد إقرار الدستور والانتخابات، قام حزب الوفد بتشكيل الوزارة عام ١٩٢٤م — **ومن وقتها كان يحرص على اختيار وزيرين قبطيين من بين نحو ١٢ وزيراً**، وظل هذا التقليد قائماً حتى الآن، وإن كان الخلاف هو أن عدد الوزراء قد تجاوز الثلاثين الآن فضلاً عن أن الأقباط لا يحصلون إلا على وزارات هزيلة؛ وهو أمر مهين ومستفز وسنتعرض لوضع الأقباط على الساحة السياسية في الحقبة الحالية فيما بعد.

٤- نتيجة لتدفق الزخم الوطني، اضطر الإنجليز إلى الإعلان عن استقلال مصر بتحفظات أربعة وكان أهمها **"حماية الأقليات"**؛ وهو ما عرف **بتصريح ٢٨ شباط (فبراير) عام ١٩٢٢م** وبعدها تشكلت لجنة لصياغة الدستور من ثلاثين عضواً وكان أول اجتماعاتها في ٣ نيسان (أبريل) ١٩٢٢م فأثار حسين رشدي رئيس اللجنة موضوع "حماية الأقليات" وتسجل الوثائق حواراً ديمقراطياً رائعاً حول هذا الموضوع والذي انتهى بأن أصر الأقباط على عدم وجود أي نص — كما في دساتير أخرى كثيرة — يكرس تواجد الأقباط في المجالس النيابية بنص صريح؛ كأن يخصص لهم عدد أو نسبة معينة من مقاعد مجلس النواب أو الشيوخ، ووسط هذا الود الوطني **لم يلتفتوا للمطالبة بإلغاء الخط الهمايوني** الذي يضع قيوداً على بناء الكنائس؛ فقد كان هدفهم الأول هو استقلال مصر، وفي ذلك تم تناقل مقولات معبرة ذكرت عن القمص سرجيوس عندما فرض الإنجليز

ضرورة حماية الأقليات بما فيها الأقباط قبل إعلان الاستقلال الكامل لمصر، فكان أن قال: ليمت جميع الأقباط ولتحيا مصر حرة مستقلة...

وكان أن أتمت اللجنة عملها وصدر الدستور بالفعل في نيسان (أبريل) عام ١٩٢٣م، وجرت الانتخابات في كانون الثاني (يناير) ١٩٢٤م، وفاز فيها ١٦ عضواً من الأقباط من بين ٢١٤ عضواً، واستمر الوضع على هذا النحو في الانتخابات التي تلتها، وكان وجود الأقباط في البرلمان طبيعياً ودون عوائق؛ لأن المناخ العام كان ليبرالياً ووطنياً متحضراً، فقد كانت مصر تعيش بالفعل بداية لعصر النهضة ولكن ما لبث أن انتكس.

على أن الأمر الجدير بالتسجيل هنا هو إصرار حزب الوفد آنذاك على أن **يرشح أقباطاً في مواقع التجمعات الإسلامية لكي يؤكد أن الانتماء هو للوطن والحزب والمبدأ،** وكان أن طرح شعار: "لو رشح الوفد حجراً لانتخبناه" وربما كان أبرز مثال على ذلك هو نجاح ويصا واصف باشا، وهو أصلاً من أبناء منطقة المنيا — في دائرة المطرية في شمال محافظة الدقهلية، في الوجه البحري، وهي منطقة لا يكاد يلمس فيها وجود قبطي، بل صار ويصا واصف وكيلاً ثم رئيساً لمجلس النواب عام ١٩٢٨م دون أن يثير ذلك حساسية أو اعتراض؛ وهو أمر أصبح غير مطروح أو ممكن حالياً.

وإذا قارنا بين ذلك وبين الممارسات التي تمت في الفترة ما بعد عام ١٩٥٢م — وحتى الآن — يتضح أن نجاح قبطي في الانتخابات، قد صار أمراً نادراً، وإذا تركت الانتخابات دون قيود فإن الاحتمال الأكبر هو ألا ينجح قبطي واحد، ولذلك اضطر عبد الناصر لأن يستحدث نصاً دستورياً يعطي رئيس الجمهورية الحق في تعيين عشرة في مجلس الأمة، وقد استمر هذا النص في كل الدساتير التي تلت وحتى الآن، ويتم بالفعل تعيين عدد يتراوح بين ٥، ٩ أعضاء في المجالس النيابية من الأقباط، ولكن طبيعة التعيين تجعله عضواً من دون "خربوش" حتى يؤهل نفسه لرضاء السلطة الحاكمة، فيؤهل نفسه لكي يعين مرة أخرى، وهو ما يتم بالفعل، فقد استبعد كل من د. رشدي سعيد، د. ليلى تكلا عندما نسيا مؤقتاً

أنهما معينان وقاما بنقد الحكومة، وقد مارست ذلك بنفسي عندما عينت في مجلس عام ١٩٨٤م، وتصرفت مثل أي عضو منتخب " نائباً عن الأمة كلها " فكان أن استبعدت من قائمة المعينين في كل المجالس التي تلت ذلك، على الرغم من تمتعي بشعبية جيدة بين جميع المواطنين مسلمين وأقباط، لأنني قد تبنيت قضايا الديمقراطية والحريات وحق المواطنين الفقراء في المسكن المناسب، وعندما نشرت بعض صحف المعارضة احتمال أن أُختار وكيلاً لمجلس الشعب، اعتبر ذلك تطاولاً من الجريدة لعرضها أوهاماً غير قابلة للتطبيق، ولذلك فإن بعض المتعصبين من الأقباط كثيراً ما يلقون اللوم على جدودهم الذين فرطوا في حق أن يسجل في الدستور على وجود الأقباط في البرلمان بطريقة أو أخرى، وكيف فاتتهم فرصة المطالبة بحقوق متساوية في إنشاء دور العبادة من مساجد وكنائس؛ وهو أمر أصبح مجرد طرحه أمراً غير مقبول، وسنعود لهذا الأمر مرة أخرى فيما بعد.

خلاصة القول، هو أن **العهد الملكي الليبرالي** بزعامة حزب الوفد كان نقطة مضيئة **في تاريخ العلاقات القبطية الإسلامية**، ولا يشوبه إلا صدور القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م "بتنظيم سلطة الملك فيما يختص بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين وبالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد " وقد صدر هذا القانون على عجل ودون وجود مذكرة تفسيرية له، وكان الهدف هو إمكان صرف مرتبات شيخ الأزهر والعلماء كما يستشف من مجرى الحوار في مضبطة مجلس الشيوخ آنذاك.

ومن النقط السوداء التي تلوث وتشوه هذه الصفحة الناصعة لهذه الحقبة ما صار من صدور ما أصبح يعرف **"بالشروط العشرة"** التي جاءت بقرار من **وكيل وزارة الداخلية في شباط (فبراير) ١٩٣٤** م لتحديد شروط سخيفة ومجحفة للتصريح ببناء الكنائس، فقد كانت من الأسباب الرئيسية للصدام بين الأقباط والمسلمين حتى الآن.

* * *

طوال فترة عبد الناصر لم تحدث أية صدامات أو مواجهات أمكن تسجيلها لا بين الأقباط والدولة ولا بين المسلمين والأقباط، ولكن التغييرات السياسية والاجتماعية التي واكبت الحقبة الناصرية (١٩٥٢-١٩٧٠م) قد انعكست على الأقباط سلباً أو إيجاباً باعتبارهم أحد مكونات الشعب المصري، نذكر هنا بعض ملامحها:

١- لم يكن بين رجال الصف الأول في ثورة تموز (يوليو) ١٩٥٢م، قبطي واحد، وهم من عرفوا فيما بعد "بمجلس قيادة الثورة "، وعندما استفسرت من الأستاذ خالد محيي الدين عن ذلك، أجاب بأنه هو وجمال عبد الناصر كانا أولاً في صفوف الإخوان المسلمين، ولم يكن لديهم اتصالات بأقباط داخل الجيش، وعندما قام تنظيم الضباط الأحرار كانت ظروف العمل السري تقيد اختيارنا للقيادة، ولم يكن أمر تواجد الأقباط معنا يشغل بالنا – ومن الأمور الجديرة بالتسجيل هنا ما قيل من أن أنور السادات قد استفاد من صلته بالقمص بولس غبريال راعي كنيسة حارة الروم حيث كان يخفي في مترله بمنطقة الغورية بالقاهرة المطبوعات والمنشورات وأحياناً الأشخاص في الفترات الحرجة قبل عام ١٩٥٢م. وعلى الرغم من ذلك فإن القيادة العليا في الدولة في عصر عبد الناصر لم يكن من ضمن اهتماماتها مسألة مشاركة الأقباط في السلطة، فقد زاد عدد الوزراء المدنيين والعسكريين المكونين لمجلس الوزراء، وقل تمثيل أو تواجد الأقباط في مجلس الوزراء، وصار قاصراً **على وزير قبطي واحد**، ولم يترك أحداً منهم بصمة إلا د. كمال رمزي استينو الذي استمر وزيراً للتموين لسنوات طويلة، وكان موضع تقدير عبد الناصر شخصياً لتراهته ولعمله الدؤوب لتوفير الخبز والمواد التموينية الرئيسية في ظروف بالغة التعقيد، وقد تمكن د. استينو من الوصول لموقع أعلى، فصار نائباً لرئيس الوزراء ثم عضو اللجنة التنفيذية العليا للاتحاد الاشتراكي العربي، وكان د. كمال استينو معتزاً بانتمائه القبطي؛ فعمل -علاوة

على منصبه الوزاري- على أن يكون همزة وصل بين الأقباط والدولة، وبين الكنيسة والدولة، وكثيراً ما كان الرئيس عبد الناصر يأخذ بمشورته في المسائل القبطية الدقيقة، وفي فترة وجوده في السلطة، استطاع أن يقنع عبد الناصر بأن يضع حجر الأساس للكاتدرائية المرقسية الكبرى بالعباسية بالقاهرة عام ١٩٦٨م، وأن تتبرع الدولة بمبلغ معقول من المال في إنشاء هذا الصرح الضخم. وشاءت الأقدار أن يموت البابا كيرلس السادس بطريرك الأقباط آنذاك عقب وفاة عبد الناصر بأشهر قليلة.

٢- قام عبد الناصر بإلغاء جميع الأحزاب السياسية؛ فاختفى حزب الوفد وباختفائه انتهت فترة "شهر العسل" للعلاقات الحميمة بين الأقباط والمسلمين، **وانتهى أيضاً وجود الأقباط في المجالس النيابية عن طريق الانتخابات**، فقد فوجئ عبد الناصر بأن أول برلمان منتخب في عهده عام ١٩٥٧م سيكون خلواً من الأقباط، فاستفاد من الأوضاع الدستورية والقانونية والسياسية والتي كانت تحتم وقتها موافقة الاتحاد القومي (والذي صار فيما بعد الاتحاد الاشتراكي) على قبول الترشيح لمجلس الأمة، فكان أن قفل بعض الدوائر على مرشحين من الأقباط وحدهم، وأذكر وقتها أن قفلت دائرة جزيرة بدران بأول شبرا بالقاهرة على الأقباط، وفاز بالتزكية (نتيجة قفل الدائرة وقبل ابتكار التعيين) الدكتور إبراهيم فهمي المنياوي باشا عن هذه الدائرة، وحيث يوجد فيها بالفعل نسبة عالية من الأقباط، وكان من كبار جراحي عصره وكان فوق ذلك الوكيل القوي للمجلس المِلّي العام (إذ إن رئيس المجلس هو البطريرك بحكم وظيفته ولكن كان الوكيل وقتها هو الشخصية القبطية المدنية الأولى، وكان هو الذي يرأس المجلس الملي)، وكان هذا المجلس هو التنظيم الشرعي للحياة المدنية في الكنيسة القبطية ويدير الأوقاف والمدارس، وكان ضمن اختصاصاته منذ إنشائه وحتى عام ١٩٥٦م أن يفصل في قضايا الأحوال الشخصية للأقباط، ومع وفاة د.إبراهيم المنياوي عام ١٩٥٧م، أعلن عن خلو الدائرة وتمكن د. فائق فريد من خلال ذات النهج أن ينتخب

عضواً بمجلس الشعب، لكن في هذه المرة لم يكن القفل على فرد واحد، وإنما **قفلت الدائرة على المرشحين** من الأقباط وحدهم، وكان عددهم ١٦ مرشحاً. **وهكذا تمكن د. فائق فريد** من أن يكون من القلائل الذين أصبحوا أعضاء في مجلس الأمة بالانتخاب، ولكن هذا المجلس لم يدم طويلاً وتم حله عند قيام الوحدة بين مصر وسورية في شباط (فبراير) ١٩٥٨م. وربما كان فائق فريد هو آخر قبطي بارز كعضو بمجلس أمة منتخب له فاعلية وتأثير سياسي ملحوظ، **وبعدها بدأ عهد "التعيين" والضمور السياسي للأقباط، ولذلك اضطر عبد الناصر إلى إدخال مادة في الدستور المؤقت عام ١٩٦٤م تسمح له بتعيين عشرة أعضاء في مجلس الأمة** – كما سبق القول – وهو الأمر الذي أدى بالفعل ومع الممارسة إلى **استبعاد الأقباط تدريجياً من المجلس النيابي، ومن ثم من الحياة السياسية،** وقد انتهى الأمر إلى أن صاروا الآن خمسة أعضاء معينين في مجلس قوامه ٤٥٤ عضواً في المجلس المنتخب عام ١٩٩٠م، وليس للأعضاء المعينين من الأقباط وجود أو فاعلية أو تأثير يذكر إلا بعض الخطب المظهرية في المناسبات القومية والدينية في محاولة يائسة لإقناع الرأي العام القبطي بأن لهم حضوراً ولو شكلياً، وهكذا انتقلت الزعامة للأقباط من "الأفندية" والعلمانيين إلى من يلبسون " العمامة السوداء " من رجال الدين الأقباط، وذلك خلال حقبة السادات كما سنذكر فيما بعد، ثم كانت المأساة عندما قام الحزب الوطني الحاكم بالإعلان عن قائمة مرشحيه لانتخابات عام ١٩٩٥م، فلم تحتو على قبطي واحد، فكان إعلاناً صريحاً بأن الأقباط قد همشوا تماماً من الحياة السياسية، وأن الحكومة تطبق مبدأ الشريعة في ألا يولى غير مسلم على مسلم، وقد احتجت هيئات حقوق الإنسان بشدة على هذه الواقعة غير المسبوقة.

٣- قام عبد الناصر بعمليات التمصير للشركات والبنوك الأجنبية في أواخر الخمسينيات، واحتل أهل الثقة (ومعظمهم من الضباط) المواقع القيادية التي خلت مع التمصير، خصوصاً وقد واكب ذلك المغادرة النهائية لكثير من اليهود

المصريين والأجانب من اليونانيين والإيطاليين وقلة من الفرنسيين والإنجليز عقب تأميم قناة السويس في تموز (يوليو) ١٩٥٦م، وكان من نتيجة ذلك — ووفق تعليمات غير معلنة _ إقلال عدد الأقباط في الوظائف القيادية في الشركات والبنوك، وقد أدى هذا الأمر — علاوة على عوامل أخرى — إلى بداية الموجة الأولى من هجرة العديد من الأقباط إلى أمريكا وكندا وأستراليا، وقد أدى تواجدهم هناك لأن يكونوا قوى ضغط على الحكومة في حقبتي السادات ومبارك.

٤- **قام عبد الناصر بتحديد الملكية الزراعية عدة مرات**؛ كان أولها في ٩ أيلول (سبتمبر) ١٩٥٢م وآخرها في تموز (يوليو) ١٩٦١م، وقد تأثر من ذلك - طبيعياً- وكجزء من شعب مصر — بعض كبار ملاك الأراضي الأقباط وكذلك عندما تمت عمليات التأميم للصناعات والمقاولات تأثر منها — وكجزء من شعب مصر — بعض الأقباط من أثرياء المدن -، وقد أدى ذلك إلى موجة هجرة ثانية في مرحلة الستينيات ولكن إلى دول أوربا وبالذات إلى فرنسا وإنجلترا وسويسرا، وكان معهم بعض مجوهراتهم وثرواتهم، وقد عاد بعضهم أو الجيل الأصغر منهم عندما بدأت فترة " الانفتاح الاقتصادي " في منتصف السبعينيات، وبدؤوا نشاطاً في مجالات متعددة منها التجارة كوكلاء للشركات الأوربية حيث استطاعوا تكوين علاقات مع هذه الشركات خلال فترة الهجرة المؤقتة، كما عاد بعضهم ليقيموا صناعات مختلفة في المدن الجديدة؛ حيث يوجد بالفعل نسبة عالية من الأقباط ممن يقومون بأنشطة صناعية في كل من مدينة العاشر من رمضان، ٦ تشرين الأول (أكتوبر)، مدينة السادات، ومن عجب أن شركات المقاولات التي أممت وكانت نسبة كبيرة منها من الأقباط، قد انتهت إلى شركة قابضة للتشييد لا يوجد بها حالياً قبطي واحد ومن غير المنطقي ألا يكون ذلك وفق تخطيط أو علم من الدولة؛ فقد استبعدوا تدريجياً وعبر ربع قرن خارج المناصب والمواقع القيادية الحساسة من الدولة.

وإضافة إلى ذلك فقد تم توزيع أراضي بعض الأوقاف القبطية على الفلاحين كجزء من إجراءات الإصلاح الزراعي، وكان ذلك مصدر شكوى من السلطات الدينية القبطية وقت عبد الناصر، ولكن بسرعة خفت الشكوى إذ وصلت دفعات من معونات وهبات من مصادر مختلفة، و لم يعد لدى السلطات الكنسية – فيما يبدو – أي معاناة من ناحية "نضوب" الموارد المالية، بل ربما كان لديها " وفرة" في حاجة إلى أنظمة ديمقراطية تضبط حركتها أسوة بما هو موجود في الكنائس والتنظيمات الدينية المتحضرة.

٥- **نشر عبد الناصر مبادئ العدالة الاجتماعية والمساواة وتكافؤ الفرص،** وقد أعطى ذلك أقباط الطبقة الوسطى والفقراء انطباعاً بالراحة وتفاؤلاً بالمستقبل، ولذلك - وفي التحليل النهائي – لم يحدث في الفترة الناصرية أحداث تذكر تعكر صفو العلاقات القبطية – الإسلامية، ولكن المشاهد هو وجود عدد غير قليل من الأقباط في حركة أحزاب اليسار المصري في كل من الحقبة الليبرالية وحقبة عبد الناصر، وهو تصرف طبيعي لكل أقلية مستنيرة متعلمة في أي بقعة من العالم.

* * *

عصر السادات يفجر الفتنة ويدفع الثمن

تولى الرئيس السادات الحكم في أعقاب وفاة عبد الناصر في ٢٨ أيلول (سبتمبر) عام ١٩٧١ في ظروف صعبة ودقيقة، إذ كانت إسرائيل على الضفة الشرقية لقناة السويس، والشعب يطالب بالحرب لاسترداد سيناء، والجيش غير مؤهل بعد للحرب، وفي هذا المناخ، **جاءت أحداث حريق كنيسة في منطقة الخانكة في شمال القاهرة في تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٧٢** لكي تزيد من صعوبات السادات، إذ قام الأنبا شنوده الثالث (وكان قد تولى منصبه كبابا وبطريرك

الكرازة المرقسية قبل ذلك بنحو عام)، ورغب من أن يؤكد زعامته بالنسبة لشعبه، فكان أن كلف البابا شنوده بعض القساوسة والشعب، (وبعدد وصل إلى نحو ٤٠٠ شخص) بالانتقال بحافلات من القاهرة إلى منطقة الخانكة وإقامة صلاة القداس في ذات الموقع حيث حرقت الكنيسة في صباح يوم أحد تالٍ لواقعة حريق مبنى الكنيسة، ومرت هذه المسيرة والصلاة بسلام، ولكن السادات استشاط غضباً، وحسبما قال لي الأستاذ الكاتب الكبير محمد حسنين هيكل، إذ "فكر السادات في التوجه إلى البرلمان وإعلان قرار جمهوري **يوصي مجلس الشعب بالموافقة على تنحية الأنبا شنودة من منصبه لسوء تصرفه هذا** والذي تم في وقت حرج"، ولكن الأستاذ هيكل - وكان وقتها على علاقات طيبة بالرئيس السادات ذهب مسرعاً على الأقدام بعد المحادثة التليفونية إلى مترل السادات وقرر أن يستوعب الموقف وأقنعه بأن يستطيع أن يفعل ما ينوي، ولكن الأفضل أن يكون ذلك بعد أن يصدر السادات توجيهاً إلى مجلس الشعب بتشكيل **"لجنة تقصي الحقائق"** في هذه الأحداث واقترح هيكل على السادات أن ير أس اللجنة **د. جمال العطيفي** (وكان يشغل موقع وكيل مجلس الشعب وكان أيضاً المستشار القانوني لجريدة الأهرام)، وكان هيكل وقتها هو رئيس مجلس إدارة جريدة الأهرام، وقد أصدرت هذه اللجنة توصيات عرضت على مجلس الشعب في أواخر عام ١٩٧٢م وتمت الموافقة عليها وعهد إلى الحكومة بتنفيذ هذه القرارات، ولو كان قد تم ذلك، لكانت الأمور قد اختلفت كثيراً في حقبة السادات، ولكن كان هدف هيكل من تشكيل اللجنة والتقرير هو استيعاب الأزمة وإمرار الفرصة على السادات حتى لا يصدر قرار عزل البابا وقتها (عام ١٩٧٢م)، ولكن السادات ضمر ذلك في وجدانه ونفذه في أيلول (سبتمبر) عام ١٩٨١م كما سنرى.

و بعد حرب ٦ تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٧٣م وقد حقق ما تصوره نصراً عسكرياً كبيراً، رغب السادات في تأسيس دولة تختلف -وربما تتناقض-

مع دولة عبد الناصر، فكان أن أصدر السادات تعليمات إلى أجهزة الاتحاد الاشتراكي العربي (الحزب والتنظيم الحكومي الوحيد المعترف به) لكي يتعاون مع تنظيمات الجماعات الإسلامية، وكلف كل من السيد / محمد عثمان إسماعيل (والذي عين وقتها محافظاً لأسيوط) وبتأييد وتمويل من المهندس عثمان أحمد عثمان، رئيس شركة المقاولين العرب، وقد عين أول وزير لتعمير منطقة القناة عام ١٩٧٤م لدعم هذا التيار الديني الجديد الذي سيطر بالفعل على الجامعات المصرية عموماً وجامعات أسيوط والمنيا خصوصاً، وذلك - كما أعلن ضمنياً - لكي يقاوم التيارات اليسارية والناصرية التي كانت مسيطرة حتى تلك الحقبة على العمل الطلابي، ولكي يكون البديل لليسار الذي رغب القضاء عليه بطريقة أذكى من تلك التي قام بها عبد الناصر عندما اعتقل قيادات اليسار من عام ١٩٥٩م حتى ١٩٦٤م.

وبالفعل **كانت الأعوام من ١٩٧٤م وحتى اغتيال السادات عام ١٩٨١م هي حقبة سيطرة الإخوان المسلمين على الساحة السياسية بقيادة الشيخ عمر التلمساني** والذي كانت تربطه بالسادات علاقات إعزاز خاص، ومعهم شباب الجماعات الإسلامية، وسيطروا على الجامعات بمؤازرة واضحة من الأمن والدولة **فكانت حقبة حزينة فيما يتعلق بالأقباط، وشعروا ربما لأول مرة منذ عام ١٩١٩م، أن مكانتهم صارت مهمشة على الساحة المصرية** فكانت أحداث المصادمات بين الطلاب في المدن الجامعية الحكومية وبالذات في أسيوط والمنيا ثم العدوان على الكنائس، ثم سرقة محلات المصوغات وحرق الصيدليات المملوكة للأقباط وصولاً إلى قتل كاهن في قرية "التوفيقية" بمركز سمالوط محافظة المنيا، نقول كل ذلك وغيره أفسد جو الوحدة الوطنية تماماً، وقد تبع ذلك - منطقياً - أن ساءت العلاقة بين الدولة والكنيسة، ونتيجة كل ذلك، وصلت المأساة لأن أصدر المجمع المقدس للكنيسة القبطية الأرثوذوكسية قراراً تاريخياً غير مسبوق في ٢٦ آذار (مارس) عام ١٩٨٠، يعبر به عن سخطه..!! جاء فيه ما نصه:

"بعد أن درس المجمع المقدس حالة الأقباط بالتفصيل والشكاوى العديدة التي قدمت منهم في كل المحافظات بمصر ومن الطلبة في المدن الجامعية وخارجها، وما يتعرض له الأقباط من إهانات وشتائم واتهام بالكفر، وألوان من الإثارات والاعتداءات على أرواحهم وكنائسهم وخطف الفتيات المسيحيات، وتحويل البعض عن دينهم بطرق شتى، لذلك قرر المجمع المقدس إلغاء الاحتفالات الرسمية بعيد القيامة المجيد هذا العام والاكتفاء بالصلاة في الكنائس مع عدم تقبل التهاني بالعيد، وذلك تعبيراً عن الآلام التي يعانيها الأقباط".

وكان هذا القرار بداية لمرحلة تصعيد خطيرة، فقد رد الرئيس السادات بأن أعلن في خطابه السنوي بعيد ثورة التصحيح يوم ١٤ أيار (مايو) عام ١٩٨٠، "إنني رئيس مسلم لدولة إسلامية"، **فتكهرب المناخ العام، وبدا الأمر وكأن مصر مقبلة على** حافة فتنة طائفية، **وربما تتحول إلى** حرب أهلية مثل لبنان، **غير أن التركيبة السكانية والجغرافية والتاريخية في مصر تختلف عن لبنان كثيراً.**

وبالفعل **حدث صدام طائفي بالحي الشعبي المسمى "الزاوية الحمراء"** في شمال القاهرة في تموز (يوليو) عام ١٩٨١م، وقتل من قتل وأحرقت منازل المسيحيين، وتم اعتقال كثيرين وصار المناخ المجتمعي مهزوزاً وقلقاً، فلم يكن أمام الرئيس السادات وقتها إلا أن **يصدر قرارات الاعتقال بنحو ألفي شخص في أوائل أيلول (سبتمبر) عام ١٩٨١م** تشمل كل ألوان الطيف السياسي، وكذلك كل رموز المؤسسات والتنظيمات الدينية، ولأول مرة يتم تحديد إقامة البابا شنوده في دير السريان بوادي النطرون، وتم اعتقال ٨ أساقفة، ٢٤ كاهناً وعشرات آخرين من الأقباط، (وكان لي شرف أن أكون واحداً منهم)، وتم حجز المسيحيين الأقباط في سجن المرج بشمال القاهرة عن المسلمين في سجن طره في جنوب القاهرة، وهو أمر غير مسبوق في مصر، ولم يكن ممكناً فك هذا الموقف المعقد إلا بما حدث يوم الاحتفال العسكري **الشهير يوم ٦ تشرين الأول** (أكتوبر) **عام ١٩٨١م فكان اغتيال السادات** في قمة مجده، فأطلقت بعدها عبارة **"أخذ الشر معاه وراح"**

وهو ما تم بالفعل. ولذلك تفاصيل ليس هذا موقعها، وقد سجلتها في كتاب بعنوان "ذكريات سبتمبرية" صدر عام ١٩٨٦م عن دار المستقبل العربي بمصر*.
وهكذا يتضح – وباختصار – أن حقبة حكم الرئيس السادات منذ بدايتها مع حريق كنيسة الخانكة في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٢م حتى حركة الاعتقال للأساقفة والقسوس في أيلول (سبتمبر) عام ١٩٨١م بما في ذلك التحفظ على إقامة البابا شنودة الثالث في دير السريان بمنطقة وادي النطرون، واعتقال كل الرموز الدينية الإسلامية، كل ذلك كان من أسوأ فترات مصر فيما يتعلق بوضع الأقباط في مصر.

* * *

الرياح تتغير في عهد مبارك وتتم أسلمة المجتمع في هدوء

في ٢٤ تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٨١م، استقبل الرئيس مبارك ٣٠ معتقلاً سياسياً جمعوا من سجون مختلفة واتجهوا إلى القصر الجمهوري (وكان لي شرف أن أكون واحداً منهم) وفي مقدمتهم محمد حسنين هيكل، وفؤاد سراج الدين، وفتحي رضوان، ومحمد حلمي مراد، ومحمد فائق، ونوال السعداوي وآخرون، وكان ذلك **بداية لفك حالة " الاحتقان "** التي سادت مصر منذ منتصف السبعينيات إلى أن أمكن إجراء انتخابات عامة في أيار (مايو) عام ١٩٨٤م وكانت – ولأول مرة – بنظام "القوائم الحزبية"**، وكان حزب الوفد قد عاود نشاطه، وصار حزباً رسمياً، **فقرر فؤاد سراج الدين أن يتحالف مع جماعة الإخوان المسلمين** متوهماً أن الإخوان سوف يحملونه –من خلال جماهيريتهم وشعبيتهم– إلى مقاعد البرلمان– وعلى حد قوله لي فيما بعد – ربما عام ١٩٨٧م: لقد كان

---

* أعيد نشره ضمن مسلسل كتب في جريدة الأهالي تحت عنوان آخر (ساسة ورهبان وراء الأقباط) عام ١٩٩٤م.

** كنت أول من اقترح وعرض هذا النظام في مصر بجريدة الأهالي، وقد لاقت الفكرة قبولاً لدى الرئيس مبارك كجزء من التغيير وشغل الناس بنظام جديد، ولكن المحكمة الدستورية العليا اعتبرته غير دستوري فتم حل مجلس الشعب في آذار (مارس) عام ١٩٨٧م.

هذا القرار خطأً فادحاً في تقديراتي، فالذي حدث كان عكس ما تصورناه؛ فقد حمل حزب الوفد على أكتافه نحو ٢٠ من الإخوان المسلمين إلى مقاعد مجلس الشعب لأول مرة في تاريخ مصر، وكان الأقباط قد أقبلوا على دخول حزب الوفد منذ أوائل عام ١٩٨٤م، ولكن قرار التحالف هذا، قد أزعجهم فآثروا ترك حزب الوفد، بل آثروا ترك الساحة السياسية برمتها، وهكذا صار من الصعب وصول أي قبطي إلى البرلمان من خلال الانتخابات، فعاد الأقباط إلى عزلتهم، والتفوا حول الكنيسة بعد خروج البابا شنوده من احتجازه في الدير في أول كانون الثاني (يناير) عام ١٩٨٥م، فكان بداية جديدة لمرحلة غير مسبوقة بتوازنات وآليات مختلفة تماماً.

وخلال النصف الثاني من الثمانينيات عادت تنظيمات الجماعات الإسلامية (بمسميات مختلفة) إلى النشاط مرة أخرى، وكانت مصر مصدر التجنيد للجماعات المتطرفة ومجاهدي أفغانستان، وأثبتت أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م -كما أعلن في أمريكا من أجهزة FBI- أن السعودية ومصر كانا مصدر الإسلام المتشدد والذي سمي بعد ذلك صراحة بعبارة «الإرهاب»، وفي تلك الحقبة من عام ١٩٨٦م حتى عام ١٩٩٢م عادت أحداث الاعتداءات على الكنائس ومحلات الصاغة والصيدليات مرة أخرى، بل وتوغل الإرهاب فظهرت جملة اعتداءات على رجال السياسة في مقدمتهم رئيس الوزراء د. عاطف صدقي، وصفوت الشريف وزير الإعلام، وحسن أبو باشا وزير الداخلية الأسبق وغيرهم، واهتز الأمن في مصر عندما وصلت أيادي الاغتيالات إلى السائحين الأجانب، والتي بدأت عام ١٩٩٢م وكان آخرها وأخطرها المذبحة التي تمت أمام موقع معبد حتشبسوت بمدينة الأقصر عام ١٩٩٧م، نقول: **لم يكن أمام الحكومة من سبيل إلا أن تمالئ الشعب المتدين، لكي تنفي عن نفسها شبهة أنها ضد الإسلام،** ولتؤكد من جديد أنها فقط ضد الإرهاب، وبالفعل **تم تدريجياً أسلمة المجتمع المصري،** ولم يكن أمام الأقباط من سبيل كرد فعل إلا أن التفوا حول الكنيسة، وهكذا اختتم القرن العشرين في مصر بانتهاء حقبة المشاركة السياسية والثقافية

للأقباط والتي كانت قمة ازدهارها في الطبقة الليبرالية من ١٩٢٣ - ١٩٥٢م، كما سبق الشرح.

* * *

الخلاصة:

إن وضع الأقباط في مصر يجسد حالة أقلية وطنية دينية، لها ظروفها التاريخية وخصوصيتها الثقافية التي تجعلها أقلية راغبة في المعايشة دون مشاكل على قدر المستطاع، **فالمسيحية في مصر قديمة قدم المسيحية ذاتها، والإسلام كذلك دخل مصر عام ٦٤٢م ميلادية بعد ظهور الإسلام بسنوات قليلة، وكان دخوله فتحاً أكثر منه غزواً، ولم تتحول مصر إلى أغلبية إسلامية إلا في القرن العاشر مع دخول الفاطميين مصر وإنشاء مدينة القاهرة عام ٩٦٩م بسبب رغبتهم في أن تكون مصر مركزاً للخلافة الفاطمية الشيعية في مواجهة الخلافة السنية العباسية في بغداد.**

ولقد استمر الأقباط المسيحيون يتحدثون اللغة القبطية حتى القرن الثاني عشر، وبسبب استحسان تماسك الشعب في مواجهة الحرب الصليبية قرروا أن تكون العربية هي لغة كل المصريين، ولذا فمن غير الممكن التفرقة بين مصري وآخر من ناحية السلالة، فمصر "بوتقة انصهار" فكان المكون الإثني للمصريين جميعاً لعرق وسلالة واحدة.

ربما كان الفارق الوحيد هو **الخصوصية الثقافية** نتيجة التدين لدى كل من المسلمين والمسيحيين، خصوصاً بعد أن زاد التوجه الديني منذ منتصف السبعينيات، ليس فقط بسبب الجمعيات الدينية التي أنشأها السادات، وإنما بسبب الصحوة الدينية الإسلامية في الدول البترولية الخليجية، **فتحول الإسلام المصري - كما سبق الشرح - إلى إسلام بدوي أصولي**، وكان رد الفعل هو التفاف

الأقباط حول الكنيسة فزادت خصوصيتهم الثقافية، و لم يعد الامتزاج والاختلاط والمودة والثقة كما كانت في الحقبة الليبرالية، وبسبب أن الملف القبطي هو مسؤولية مباحث أمن الدولة والتي تتعامل معها من منظور أمني وليس بفهم سياسي أو بتوجه ثقافي، فعم الهدوء الظاهري وزاد السخط الداخلي.

ويكمن صلب القضية في أن الوضع القديم الذي خلفته ثورة عام ١٩١٩م هو أن " **الانتماء الوطني كان متفوقاً وسابقاً على الانتماء الديني** " وهذا الأمر قد تغير تدريجياً، والذي حدث، مع أن انتشار وسائل الإعلام الحديثة هي حكر للحكومة، أن الإعلام قد اقتصر على نشر الخصوصية الثقافية الإسلامية، **فكان أن تعرف الأقباط على الخصوصية الثقافية الإسلامية**، فما من قبطي لا يحفظ آيات من القرآن والحديث، ويعرف أوقات الصلاة وعادات وطقوس صيام رمضان ومواعيد الأعياد الإسلامية، وبعض قواعد الشريعة وما إليها، **في حين كان المسلمون في السابق يعرفون الكثير عن الخصوصية الثقافية للأقباط** أي أعيادهم وتقاليد زيجاهم وصلواهم وطقوسهم، فالحقيقة الآن هي أن المسلمين قد صاروا مكتفين بما يعرفون عن ديانتهم، **فضمرت معرفتهم بأحوال الأقباط**، وأوجد ذلك شرخاً ثقافياً؛ وهو أمر ليس من اليسير استرجاعه؛ لأنه في حاجة إلى خطط ثقافية من الدولة في التعليم والإعلام والثقافة، وهو أمر غير وارد بالنسبة للدولة، حتى وصل الأمر، إلى أن معظم مسلمي مصر يظنون أن عبارة "**خصوصية ثقافية للأقباط**" تعني خيانة للوطن، **وهذا أمر يزيد من إحساس الأقباط بأهم محرومون من حق ممارسة خصوصيتهم الثقافية..!!**

ولعل هذا القصور ناجم عن أن الدولة لا ترى أهمية لمشاركة الأقباط في الحياة السياسية والثقافية، وترى أن ليس للأقباط أي شكوى طالما أن أمنهم متوافر (وهو أمر غير متيقن كما كان سابقاً) لذلك فإن " ملف الأقباط " يتعامل معه – نيابة عن الدولة – أجهزة " مباحث أمن الدولة "، وهو أمر مخل ولابد من تغييره في أقرب فرصة. كما سبق القول، وقد طالبت وسوف أستمر في المطالبة بأن

يكون ملف الأقباط في أيدي مجموعة من حكماء مصر مسلمين وأقباطاً، وتقدم توصياتهم إلى الرئيس مباشرة لأنها مشكلة أمن قومي بحاجة إلى عقول متفتحة حكيمة..

أما قضايا الوظائف والتمثيل السياسي في مجلس الشعب، وعدم وجود الأقباط في الوظائف العليا والمواقع الحساسة، فهي أمور سوف تحل إذا تغير موقع ملف الأقباط، وإذا تم الاعتراف بضمور الخصوصية الثقافية للأقباط لدى المجتمع ككل، وأراها أموراً قادمة لا محالة، لأن نموذج مصر سيستمر شمعة مضيئة في وسط ظلام الصراع الديني الذي استشرى عقب أحداث ٢٠٠١/٩/١١م.



٦- الحراك الاجتماعي والتمازج الثقافي بين الأغلبية والأقلية

حالة مصر

لأهمية مصر الاستراتيجية في المنطقة، فإن الدراسات التي تقوم بها جهات أجنبية حول "الوضع الديني في مصر"، كثيرة ومتعددة، ولكن الكتابة عنها من خلال رؤية مصرية داخلية محدودة، وربما تكون معدومة.

فالحراك الاجتماعي – وفق النظريات الماركسية – من خلال "صراع الطبقات"، ليس له فاعلية وتأثير ضخم في مصر، كما هو الحال في معظم دول أوربا الغربية، حيث نشأت النظرية الماركسية، وأعلن المانفستو الشيوعي عام ١٨٤٨م، وأعقب ذلك إنشاء نقابات عمالية، وهي التي كونت كل من الأحزاب الشيوعية ثم أحزاب الاشتراكية الديمقراطية، والتي كانت تياراً فاعلاً في تغيير الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في معظم أو كل هذه الدول بعد عصر النهضة، وعندما استقر مبدأ فصل الدين عن الدولة في القرن ١٩.

ولقد حاول بعض المثقفين العرب، تقليد النمط الغربي، فتكونت بالفعل أحزاب ماركسية ثم تيارات فكرية مزجت الاشتراكية بالقومية العربية وما إليها، وكان – ولازال – لها فاعلية في بلاد الشام عموماً (سورية، لبنان، الأردن، فلسطين) ولكن الممارسة العملية قد أكدت **أن الفرق والمؤسسات الدينية والمذهبية كانت أكثر أثراً في حركة المجتمع من منطلق أن بلادنا العربية هي مهبط الديانات الإبراهيمية السماوية الثلاث،** والتي أفرزت عبر قرون أشكالاً مختلفة من المذاهب والصراعات، وأتصور أن هناك دراسات متاحة بالنسبة لبلاد الشام في هذا المجال، ولكنني آثرت أن أعبر عن "حالة مصر"، لأنني عشت أحداثها وواقعها – سلباً وإيجاباً – وأعرف تاريخها ومسار حركتها فضلاً عن أن لها أهميتها وتأثيرها على باقي المنطقة.

دخلت المسيحية إلى مصر في بداية النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، مما يعني أن **المسيحية في مصر قديمة قدم المسيحية ذاتها**، ثم دخل الإسلام مصر نحو عام ٦٤١م، واستسلمت قلعة بابليون البيزنطية ولازالت آثارها موجودة حتى الآن قرب الكنيسة المعلقة والمتحف القبطي بمنطقة مصر القديمة بالقاهرة في ٩ نيسان (أبريل) ٦٤١م، وتم حصار مدينة الإسكندرية (وكانت وقتها هي عاصمة مصر) في حزيران (يونيو) ٦٤١م، وفي ٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ٦٤١ م تم توقيع معاهدة استسلام المدينة واستولى عليها عمرو بن العاص في ٩ أيلول (سبتمبر) ٦٤٢م، وأقام عاصمة جديدة سميت بـــ "الفسطاط" حول قلعة بابليون، وهكذا تكون مصر قد فتحت بالتراضي وليس غزواً، (فيما عدا الإسكندرية) في السنوات الأولى لانتشار الإسلام، فتعايش الإسلام مع المسيحية ١٤ قرناً، جرت خلالها أحداث تاريخية كثيرة ليس هذا مكانها، ولكن تدريجياً، انتشر الإسلام بين الأقباط كما انتشرت اللغة العربية لتحل مكان اللغة القبطية، إلى أن دخل الفاطميون مصر بإعداد جيد ومدروس في عهد **المعز لدين الله** (الخليفة الرابع للفاطميين المنحدرين من نسلها عن طريق الإمام إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق؛ وهي إحدى فرق الشيعة) مستعيناً بقائد الجيش **جوهر الصقلي** (وهو من أصل يوناني)، وتم تجهيز جيش قوامه ١٠٠ ألف جندي، وتكلف تجهيزه ٢٤ مليون دينار، وبدأ تحرك جوهر الصقلي يوم ٥ شباط (فبراير) عام ٩٦٩م، ووصل مصر في شهر حزيران (يونيو)، ثم تمكن جوهر من عبور النيل يوم ٦ تموز (يوليو)، وأصدر بياناً يطمئن فيه المسلمين السنة والأقليات الذمية من المسيحية واليهودية، واجتاز مدينة الفسطاط التي أسسها عمرو بن العاص، واستقر في شمالها حيث أسس مدينة "القاهرة".

ومن الأمور الجديرة بالرصد هنا، أن المرحلة الأولى لحكم الفاطميين في مصر قد استعانت بيهودي عراقي تحول إلى الإسلام وهو **يعقوب بن كلس**، وقد

ساعد الفاطميين كثيراً في دخول مصر من خلال معرفته بها والإقامة فيها سنوات، وهرب منها أثناء الحقبة الأخيرة من حكم الإخشيديين (وحَكَمَ بيت المال في أوائل عهد الفاطميين من ٩٧٧ إلى ٩٩١م). كما استعان النظام الجديد بمسيحي كانت له دراية بالأمور العسكرية؛ وهو **فضل بن صالح** وتحول أيضاً إلى الإسلام، وفي عهد العزيز بالله (٩٧٥ –٩٩٦م) ظهرت مقولات لها دلالتها التاريخية: "كن مسيحياً لأنه ثبت أن المسيحية هي دين الحق، لا تؤمن إلا بثلاث: بالوزير يعقوب (بن كلس) الأب، وبالعزيز (بالله) الابن، وبالفضل (بن صالح) الروح القدس" (يبدو أن المصريين أولاد نكتة وتشبيهات بلاغية تعبر عن الواقع، من قديم)*.

وتكرر ذات الشيء فيما بعد، ففي عهد خلافة المستنصر بالله (١٠٣٥ – ١٠٩٤م) كان مستشاره المقرب إليه **يهودياً اسمه أبو السعد**، وفي ذات الحقبة كان الأرمني المسيحي بدر الجمالي وزيراً (١٠٧٣ – ١٠٩٤م)، وفي عهد الحاكم بأمر الله (١١٠١ – ١١٣٠م) كان الراهب القبطي أبو نجاح في منصب مستشار الخليفة، كما كان القائد العسكري هو **براهام الأرمني المسيحي**، فصار وزيراً وتحول إلى الإسلام.

وهكذا وخلال الحقبة الفاطمية تحول كثيرون إلى الإسلام، فصاروا أغلبية ومن ثم بقي الأقباط في وطنهم الأم كأقلية، مما دفع البطريرك غبريال بن طريك إلى أن يصدر عام ١١٣١م** أمراً تاريخياً وهو أن تتقهقر اللغة القبطية لتستخدم في الصلوات في الكنيسة وفي الأديرة، وأن تحل محلها اللغة العربية لتكون اللغة السائدة لكل المصريين، وكان قراراً جريئاً وله رؤية مستقبلية هامة، جعلت من مصر نموذجاً " لبوتقة انصهار " لشعب واحد.

---

* العبارة بين قوسين تعليق مرح من المؤلف.

** كان ذلك أثناء الحملة الصليبية وبسببها.

فمن الناحية العرقية الإثنية لا يوجد فرق بين مصري وآخر، **فالمصدر واحد وهو الجذور الفرعونية**، وأمكن استيعاب أي أقليات أجنبية وافدة من الأتراك والشركس وآسيا الوسطى قديماً أو اليونان وإيطاليا والفرنسيين خلال فترة الحملة الفرنسية، (وكثيراً ما تتردد هذه المعلومة لتكون موضع تندر فيما بين المصريين عندما يمزحون مع رجل (أو امرأة) لون بشرته بيضاء وعيونه زرقاء وشعره ذهبي الخيوط..!!)

كما لا توجد فروق ثقافية واضحة؛ فالكل يتكلم اللغة العربية بذات اللهجة، وكما سبق التوضيح في فصل سابق.

وهكذا عاش الأقباط والمسلمون في حالة انسجام "نسبي" لقرون طويلة يتحملون الظلم سوياً ويتقاسمون الرزق في السراء والضراء.

ما رغبت في أن ألقي الضوء عليه في هذا الفصل تحديداً هو عدة ظواهر جديدة نسبياً على واقع الأقباط، ولها صلة بأوضاعهم السياسية والثقافية في المرحلة السابقة؛ أي خلال القرن ١٩، ٢٠ والمرحلة القادمة في القرن ٢١ على حد سواء، وهي كالآتي:

١- يوجد حالياً أقلية داخل الأقلية، فقد كان كل أو معظم أقباط مصر من الأرثوذوكس، ولكن – ومنذ زمن غير قليل – أصبح هناك "**أقباط كاثوليك**" و"**أقباط إنجيليين**"، وأعدادهم ونشاطهم في تزايد، فما هي الأسباب وما هو المستقبل..؟

٢- منذ الستينيات من القرن العشرين، هاجر عدد كبير من المصريين إلى أمريكا وكندا وأستراليا وبعض بلدان أوربا هجرة دائمة، وتكون من بينهم ما صار يعرف بعبارة "**أقباط المهجر**" وكوَّنوا فيما بينهم تنظيمات وجمعيات أهلية ثم انشغلوا بمشاكل وهموم الأقباط في الوطن الأم، واتصلوا وتواصلوا – كما هو معتاد بتقاليد وأعراف الديمقراطية الأمريكية – بأعضاء الكونجرس الذين أصدروا

قوانين خاصة بمراقبة الحريات الدينية في العالم، وكان ذلك موضع إحراج للحكومة المصرية والسؤال هو؛ ما مصير هذه الجماعة وتأثيرها على القضية في المستقبل..؟

* * *

الأقباط الكاثوليك

هناك خلاف في الرأي حول بداية الكثلكة في مصر، فالكاثوليك يروجون أن وجودهم في مصر يعود إلى الانشقاق الذي حدث مع مجمع خلقيدونية الذي عقد عام ٤٥١م، والذي قرر حرمان (أي طرد) البطريرك ديومسقورس – بابا الإسكندرية – وقد تمسك أغلبية مسيحي مصر برئاستهم الدينية وكذلك بالعقيدة القديمة؛ (وهي أن السيد المسيح له طبيعة واحدة ومشيئة واحدة)، فاستمروا أرثوذوكسيين ويسمون أحياناً **"المونوفيزيون" أو اليعاقبة** بينما خرجت "أقلية" وانضمت إلى الرأي بوجود "طبيعتين ومشيئتين" وكان هذا هو الرأي الذي انحاز إليه الإمبراطور مرقيانوس، وهو الذي كان قد دعا لهذا المجمع، وكانت شهرته أنه "ملك" القسطنطينية، ومن ثم صار من اتبعوا رأيه وعقيدته مشاراً إليهم بعبارة "**الملكيين**" وحُرفت لتكون "**الملكانيين**"، وظلوا كلهم بهذه التسمية من وقتها حتى حدث انشقاق آخر في القرن ١١ عندما انفصلت كنيسة روما عن كنيسة بيزنطة (القسطنطينية) فصار من يتبعون كنيسة روما هم **الكاثوليك**، ومن يتبعون كنيسة القسطنطينية ملقبين بـــ "**الروم الأرثوذوكس**".

ولسنا بصدد استعراض لتاريخ قديم طويل متعرج – شأن كل القضايا المتوارثة الخلافية – فهناك معلومات مفصلة في كتاب "الكنيسة الكاثوليكية في مصر" للكاتب المؤرخ أديب نجيب سلامة، وقد صدر عن مجلة " صوت الحق " التي تصدرها رهبنة الفرنسيسكان بمصر، وهو عدد خاص صدر لمناسبة زيارة البابا يوحنا بولس الثاني لمصر من ٢٤ إلى ٢٦ شباط (فبراير) عام ٢٠٠٠. يقول

أديب نجيب (ص٢٥ وما بعدها): إن البطريرك الأول للأقباط الكاثوليك في مصر (ومن أصل مصري) هو الأنبا كيرلس مقار، والذي تم تجليسه يوم ٢١ تموز (يوليو) عام ١٨٩٩، وأصدر الخديوي عباس أمراً عالياً في ٢٩ كانون الثاني (يناير) عام ١٩٠٠ باعتماده رسمياً بطريركاً للكاثوليك المصريين.

ومن أشهر رؤساء الكنيسة الكاثوليكية المعاصرون (وكانت لي معه صداقة ومودة) هو **البطريرك أسطفانوس الأول** (١٩٥٨ – ١٩٨٦) وترجع شهرته إلى أمرين:

الأول: أنه **ابن سيزوستريس سيداروس باشا** وكان من وجهاء مصر وشغل منصب الوزير المفوض في سفارة مصر بأمريكا، أي إنه من عائلة ثرية مثقفة.

والأمر الثاني: هو أنه **أول بطريرك كاثوليكي مصري يحصل على لقب "كاردينال"**، وهي رتبة رفيعة المستوى في سلم الكهنوت داخل الكنيسة الكاثوليكية، ومن حقه أن يشارك في مداولات وعملية انتخاب بابا للفاتيكان.

كذلك البطريرك الحالي **الأنبا أسطفانوس الثاني** يحمل لقب كاردينال، أيضاً وهو يرعى كنائس الأقباط الكاثوليك في كل أنحاء مصر، حيث يصلون القداس مثل الأرثوذوكس باللغة العربية في الأغلب الأعم وأحياناً بالقبطية، كما يشرف إشرافاً عاماً على أديرة الرهبانيات الكاثوليكية المختلفة مثل الجزويت (اليسوعيين) والفرنسيسكان (وهي رهبانية قديمة في مصر) والفرير والمير دي ديو والدومينيكان ونوتردام والقديس يوسف ودليفراند وغيرهم، ولبعضهم مدارس ممتازة أخذت شهرة بين مسلمي وأقباط مصر على حد سواء حيث يتسابقون بالمال والنفوذ لكي يحصلوا لابنهم أو لابنتهم على مكان في مدارس الراهبات أو الرهبان، فنتائجهم من الامتحانات العامة عادة في المقدمة.

وهناك جدل واسع **وخلاف شديد حول التعداد الكلي للمسيحيين في مصر** إذ تعترف الحكومة بأنهم نحو ٣ مليون، والرقم المقبول الشائع هو ٦ مليون

أي نحو ١٠% من السكان، فإن عدد الكاثوليك من المصريين برغم الصعوبة في الحصر الدقيق يقال: إنه يتراوح بين ١٥٠ ألف كحد أدنى، و٢٥٠ ألف كرقم قابل للزيادة، فهناك حركة "هجرة" غير معلنة من الكنيسة القبطية الأرثوذكسية إلى الكنيسة القبطية الكاثوليكية، نظراً لتقارب الممارسات الدينية وطريقة وشكل بناء الكنيسة ووجود مذبح وهيكل وصور (ويزاد عليها وجود تماثيل في الكنائس الكاثوليكية) فهناك تشابه في الطقوس وملابس الكهنة والقداس وما شاكل.

ومن الملاحظات العامة الثقافية **أن الكاثوليك المصريين أكثر تأثّراً بالثقافة الفرنسية** ومعظم أساقفتهم يتحدثون الفرنسية بطلاقة، والمنتمون إلى هذه الطائفة أكثر تأثّراً بالحضارة الأوربية عموماً، وفرنسا وإيطاليا خصوصاً. ومن هنا كانت أهمية دورهم في التلقيح الثقافي للأقباط الأرثوذوكس إذ هم الأكثر محافظة على التقاليد والممارسات القديمة، وهو ما سوف نؤكده فيما بعد.

* * *

الأقباط الإنجيليون

بدأت الكنائس المسماة بـــ "البروتستانت" مع حركة وثورة مارتن لوثر واحتجاجاته على صكوك الغفران عام ١٥١٧م في ألمانيا كما سبق الذكر، وبعدها ظهر مصلح آخر في فرنسا هو **جون كلفن** والذي ولد في فرنسا عام ١٥٠٩م ثم انقطع عن الكنيسة الكاثوليكية ليؤلف كتاباً بعنوان "أسس الدين المسيحي" عام ١٥٣٦م، وقد أثار الكتاب ضجة أغضبت الملك، فكان أن نفي إلى جنيف بسويسرا حيث استكمل فيها كتاباته، ومنها نشر رسالته إلى أوربا من خلال عظاته وكتبه وحوارات عامة حول مفاهيم مسيحية، وجرى حولها أفكار جديدة تماماً، أدت إلى الحكم بالحرق حياً لمن روج لها.

وكان جون كلفن أول من اقترح أن يختار الشعب من بينهم "شمامسة"

لخدمة شؤون الكنيسة الإدارية من مال وتبرعات ومصروفات، ثم العناية بالفقراء وما إليها، وسمّاهم " شيوخ الكنيسة " وفق النص الإنجيلي، وهكذا – وكما سبق أن ذكرنا – ظهرت عبارات البروتستانتية والكلفنية والمشيخية واللوثرية والإنجيلية وغيرها لتعبر عن الكنائس التي خرجت عن تقاليد وممارسات كل من الأرثوذوكسية والكاثوليكية.

ومن ألمانيا وسويسرا انتقلت هذه التوجهات الإصلاحية إلى هولندا وفرنسا عام ١٥٥٥م ثم إلى أسكتلندا عام ١٥٦٠م ثم إنجلترا ومنها إلى أمريكا وبعدها جاءت الدعوة إلى مصر على النحو الآتي:

كانت البداية –كما يسجل التاريخ– أن مبشراً إنجيلياً قد وصل إلى مصر في ربيع ١٦٣٣م وهو بيتر هيلينج (Peter Heyling) ولكنه لم يستمر كثيراً ولم يترك أثراً يذكر، وفي عام ١٧٥٠ قدم مبشر ثري ألماني باسم (Conte Zinzendorf) الكونت زنزندورف، ولم يترك أثراً يذكر كذلك، واستمر المبشرون البروتستانت يتدفقون واحداً وراء الآخر دون أن يتكون ما يمكن أن يسمى جماعة ملتفة حول كنيسة إنجيلية، ولكن الأمر اختلف في القرن التاسع عشر، ففي عام ١٨٣٣م افتتحت مدرستان بالقاهرة، واحدة للبنين والثانية للبنات وتركز نشاط المجموعة الأولى على توزيع "الكتاب المقدس"، لأن الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية لم يكن لديها مطابع أو ترجمات للكتاب المقدس باللغة العربية، وكان واضحاً "**أن الهدف لم يكن تكوين وإنشاء كنائس بعقيدة جديدة وإنما" إنهاض "الكنيسة القبطية القديمة وإجراء تعديلات وإصلاحات داخلية بواسطة الرؤساء أنفسهم**".

في تلك الحقبة من منتصف القرن ١٩، كانت الإرساليات التبشيرية من أمريكا وإنجلترا وأسكتلندا نشطة لاقتحام العالم العربي، فتكونت الكنيسة الإنجيلية في بيروت عام ١٨٤٨م ثم في دمشق والتي أوفدت القس بولدنج (Paulding) إلى مصر.

ويذكر المؤرخ أديب نجيب سلامة تفاصيل كل ذلك في مؤلفة " تاريخ الكنيسة الإنجيلية في مصر " (١٨٥٤ - ١٩٨٠م) والكتاب صادر عن دار الثقافة بالقاهرة.

ربما كانت البداية للوجود الفعلي عندما قاموا بتشكيل أول مجمع للكنيسة المشيخية بمصر في ١٣ نيسان (أبريل) عام ١٨٦٠م، ومع زيادة الوجود أصبحوا في حاجة إلى مقر وكنيسة **فأنشؤوا كنيسة وعمارة في موقع متميز بوسط القاهرة بحي الأزبكية**، وانتهت أعماله عام ١٨٧٥م وكان مُلكاً للأمريكان إلى أن تنازلت عنه للكنيسة المحلية الوطنية عام ١٩٥٨م، ومؤخراً هدموا المبنى القديم وأنشؤوا مكانه كنيسة أحدث ومكاتب ودار نشر وغيرها تناسب العصر والتوسع.

ويشرح هذا المؤلف كيف تطور العمل التبشيري تدريجياً في جميع أنحاء مصر **وصولاً إلى السودان**، الذي بدأ في أواخر القرن ١٩، ووصلوا إلى الجنوب، وبدأت الخدمة مع **قبيلة الشلوك** في ٢٧ آذار (مارس) عام ١٩٠٢ في منطقة تل دوليب ثم ملكال وغيرها.

وتختلف مباني الكنائس الإنجيلية عن الكاثوليكية عموماً في أن الكنيسة الإنجيلية خالية من أي صور ولا يوجد بها هيكل أو مذبح، بل مجرد منبر للوعظ، والخدمة الدينية بسيطة عبارة عن الصلاة وترانيم وعظة، وقد جذبت الكنيسة الإنجيلية بعض الأثرياء في مدينة أسيوط بالذات، فكان أول وكيل مصري للطائفة هو **د. أخنوخ فانوس** وكان محامياً ضليعاً وخطيباً مفوهاً ينادي بنشر العلم والمعرفة كسبيل لتقدم المجتمع، وكان شخصية عامة على مستوى مصر، فانتخب أيضاً رئيساً للمجلس الملي العام للطوائف الإنجيلية من عام ١٩٠٢ حتى عام ١٩١١م، **ويعد أخنوخ فانوس** - من وجهه نظري - **المؤسس الفعلي المصري للكنيسة الإنجيلية في مصر**، وبعده انتخب ألكسان أبسخرون باشا، وهو من أسيوط أيضاً، وكان وكيل الطائفة من عام ١٩١١ حتى عام ١٩٤٨م

وقد تم تعيينه عضواً في مجلس الشيوخ عام ١٩٣٦م، وفي عهده نمت الطائفة الإنجيلية وتم بناء كنائس ومدارس كثيرة وصار لها حضور فعلي على الساحة.

ومنذ أواخر القرن ١٩، كان الأمريكان والأسكتلنديين ينسحبون تدريجياً ويقدمون المصريين عوضاً عنهم، فصاروا رموز الطائفة، وفي عام ١٩٥٨م تمّ تغيير اسم رئاسة الطائفة ليكون باسم "سنودس النيل" لتعبر عن **أن الكنيسة المشيخية المصرية قد استقلت عن الرئاسة في أمريكا واختاروا للسنودس لقب " النيل " تعبيراً عن أن انتماءهم قد صار مصرياً وطنياً.**

وعلاوة على الكنيسة المشيخية الإنجيلية المصرية الرئيسية فإن تنظيم السنودس يعمل كمظلة لعدة كنائس أصغر نذكر منها: كنيسة الأخوة، وكنيسة نهضة القداسة، وكنيسة الله، والكنيسة الرسولية وغيرها، كما يتبع هذه الكنيسة ملجأ ليليان تراشر بأسيوط، فكان بداية لعمل اجتماعي هام هو رعاية اليتيمات. ولهذا الملجأ شهرة خاصة في مدينة أسيوط حتى الآن، ولازال نشاط الكنيسة الإنجيلية في مدينة أسيوط ملحوظاً ومؤثراً؛ كما قاموا بإنشاء مستشفى الأمريكان بطنطا.

وفي النصف الثاني من القرن ٢٠ نشطت الطائفة الإنجيلية في العمل الاجتماعي، فقام رئيس الطائفة **د. صموئيل حبيب*** **بإنشاء "الهيئة الإنجيلية للخدمات الاجتماعية" عام ١٩٥٠م**، وأسس قواعد جديدة للعمل التنموي، ورفع مستوى المعيشة، ومحو الأمية في عمق قرى الصعيد، وبالذات في محافظتي أسيوط والمنيا، وبني سويف، حيث تقدم الهيئة خدماتها لكل أهالي القرى التي

* كان د. صموئيل حبيب رئيس الطائفة الإنجيلية ورئيس الهيئة الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، وكان شخصية مؤثرة في مصر كلها، وقام مع د. محمد سيد طنطاوي برحلة إلى أمريكا لتقديم الإسلام المصري إلى الجامعات الأمريكية، وعندما توفي عام ١٩٩٧م، أصبحت قيادة الطائفة للدكتور صفوت البياضي، منفصلة عن قيادة الهيئة الإنجيلية للخدمات الاجتماعية التي يديرها المهندس صموئيل أبادير بكفاءة واقتدار.

يخدمها دون تفرقة دينية، أي إن الخدمات تقدم للمسلمين والمسيحيين على حد سواء، دون اعتبار الانتماء إلى الكنيسة، ثم قادت الهيئة عملاً ثقافياً بين كبار أهل الفكر مسلمين وأقباطاً، وكوَّنوا "منتدى الحوار بين الحضارات".

* * *

الحراك الاجتماعي بين الكاثوليك والبروتستانت من جانب وبين الأرثوذوكس من جانب آخر

وأثر ذلك على الحراك الاجتماعي بين المسلمين والأقباط

أسرد كل هذه المعلومات التاريخية، لكي أسجل مشاهداتي الشخصية عبر العمل السياسي والمجتمعي خلال ٦٠ عاماً، ومنذ أن خدمت في حركة " مدارس الأحد " التي بدأت في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين في الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية، ولقد أخذت الفكرة من البروتستانت، وكيف أن نشاط الكنائس الإنجيلية والكاثوليكية ورقيها، وبحكم أنها مطعمة ثقافياً بالحضارات الغربية، قد أثر في نهضة الكنيسة القبطية الأرثوذوكسية، فصار الاهتمام برفع المستوي الثقافي لرجال الدين، وقام حبيب بك جرجس، وكان مدير المدرسة الأكليريكية التي يتخرج فيها المرشحون ليكونوا قساوسة (أي كهنة) في الكنائس القبطية برفع الأرثوذوكسية مستوى التعليم في هذه المدرسة منذ النهضة التي حدثت بعد نجاح وازدهار الحركة الوطنية عام ١٩١٩م، وذلك بسبب المنافسة غير المعلنة مع الكنائس المطعمة بنكهة غربية، وما حركة " مدارس الأحد " التي كانت بداية النهضة في الثلاثينيات إلا نمطاً مأخوذاً من كنيسة أسكتلندا. وعبارة "مدارس الأحد" ترجمة حرفية لعبارة "Sunday Schools" التي نشأت في إنجلترا وأسكتلندا كضرورة اجتماعية حيث يصعد الآباء والأمهات للصلاة صباح كل "أحد" إلى صحن الكنيسة الرئيسي، ويرسلون الأطفال إلى البدروم (Basement) ليتعلموا ما يناسب عقولهم من مبادئ الدين خلال سنوات الطفولة والصبا والشباب في الوقت ذاته، حتى لا يقلقوا الكبار أثناء الصلاة المبسطة وفق التقاليد البروتستانتية في القاعة العلوية للكنيسة، ثم تعود الأسرة كلها كباراً وأطفالاً إلى بيوتهم بعد انتهاء الصلوات المعتادة، وهذه هي ممارسات بريطانية قديمة...!

وما قيام جمعيات أهلية دينية مثل جمعية التوفيق القبطية التي أنشئت عام ١٨٩١م (تصادف أن كان كاتب هذه السطور عضو مجلس إدارة ورئيس مجلس إدارة لهذه الجمعية الأخيرة لنحو ١٥ عاماً (١٩٨٢ – ١٩٩٧م)، أقول هذه المئات من الجمعيات الأهلية الخيرية القبطية كانت محاكاة للجمعيات المماثلة التي أقامتها الطوائف الإنجيلية والكاثوليكية، وكذلك كان الحال مع إنشاء المدارس، فقد أنشأ الأقباط مدرسة في مدينة سنورس بالفيوم بعد عامين من إنشاء مدرسة الأمريكان الإنجيلية هناك، وكانت عمتي سمسومة حنا ناظرة لهذه المدرسة الإنجيلية.

بل **وامتد هذا الحراك الاجتماعي إلى المسلمين**، فلا تنشئ جمعية قبطية أرثوذكسية مدرسة أو مستشفى أو مستوصفاً أو مركز تدريب مهني أو فصولاً لتعليم الكمبيوتر **إلا وتجد جمعيات إسلامية تقوم بذات النشاط بعد وقت قصير**، والمتأمل لحركة النشاط الاجتماعي في مصر يلمس هذه الظاهرة، وهي أن **الأقباط الأرثوذكس يحاولون أن يقلدوا النمط الإنجيلي والكاثوليكي، وبعدها أو ربما قبلها يكون التنافس قد وصل إلى المجتمع الإسلامي.**

ومن هنا فإن وجود هذه الطوائف الإنجيلية والكاثوليكية كان عاملاً مساعداً في الحراك الاجتماعي في مصر سلباً وإيجاباً، فالجوانب السلبية تبدو واضحة عندما يشتري الأقباط قطعة أرض لبناء كنيسة، فيجتمع المسلمون في المنطقة ويشترون أرضاً قريبة منها حتى لا يحصل الأقباط على قرار جمهوري ببناء الكنيسة وفق قرار غبي كان قد أصدره وكيل وزارة الداخلية عام ١٩٣٤م تطبيقاً لروح " الخط الهمايوني"، فأصدر العزبي باشا (هذا الوكيل للوزارة المتعصب) اشتراطات عشرة لمواقع الكنائس القبطية عرفت باشتراطات العزبي باشا (وهو اسم وكيل الوزارة الذي صاغها وقت أن كان إسماعيل صدقي باشا صاحب اليد الحديدية رئيساً للوزراء. أي في أوقات غياب الديمقراطية وانحطاط روح التسامح وقبول الآخر).

أما الحراك الاجتماعي الإيجابي فهو الأكثر والأعم؛ فقد أوجد تنافساً صحياً في خدمة المجتمع من خلال الجمعيات الأهلية الدينية أو من خلال المساجد والكنائس.

وإذا كان التنافس صحيحاً، قامت مفاهيم "قبول الآخر" بدورها، وصارت البلسم الثقافي فيتم دفع المجتمع إلى الأمام، ويقل التعصب. ولذلك تفاصيل كثيرة يصعب ذكرها، ولكن المشاهد هو أن القرى والمحافظات التي تقوم فيها الهيئة الإنجيلية بخدمات اجتماعية لكل المواطنين، أن الكنائس الكاثوليكية ثم بعدها الأرثوذوكسية ثم بعدها الإسلامية تقوم بخدمات لتنمية المجتمع، والملاحظ أن حوادث الفتن الطائفية تقل تدريجياً في هذه المناطق، ومن ثم فلها عائد سياسي مقدر حتى من الدولة.

* * *

أثر الهجرة المؤقتة والدائمة على البيئة الثقافية والسياسية

منذ منتصف الستينيات، بدأت ظاهرة رغبة المصريين في هجرة من مصر إلى الخارج هجرة دائمة، تتزايد بصورة مستمرة من وقتها وحتى الآن، وهي تختلف تماماً عمن كانوا يهاجرون هجرة مؤقتة لبلاد عربية شقيقة تجاور مصر، وهناك فارق كبير في الحالتين وأثر كل منهما على تغيير البنية الثقافية في مصر.

فمن هاجروا إلى البلاد العربية وأقاموا فيها لسنوات تمتد أحياناً إلى خمس أو سبع سنوات، **عادوا وقد حملوا معهم مفاهيم الإسلام البدوي الصحراوي وقيمه وممارساته** (وغالباً ما يحمل توجهاً سلفياً أو أصولياً). وقد تغيرت البنية الثقافية الدينية كثيراً من خلال هؤلاء الملايين من المهاجرين تدريجياً عبر مرحلة السبعينيات من القرن العشرين حتى الآن، نقول، تحول المسلم المصري (كما تم

توصيف بنيته الثقافية سابقاً) إلى مسلم بدوي سلفي، وكان لذلك أثر على انتشار الجمعيات الإسلامية حتى المتطرف منها، غير أن المؤكد **أنها أدت إلى أسلمة مصر**؛ فما من متحدث (رسمي أو غير رسمي) إلا ويبدأ حديثه (حتى وإن كانت محاضرة علمية) إلا بعبارة "**بسم الله الرحمن الرحيم**"، فشعر الأقباط أنهم مختلفون وأن من لا يبدأ حديثه بالبسملة فإنه قبطي أو كافر، وتدريجياً اختفت عبارة " آلو " عند بداية المحادثة بالهاتف لتصبح بدلاً منها عبارة "السلام عليكم"، ولا يبدأ تقرير حتى العلمي أو السياسي إلا بآية كريمة، وكثرت الصلاة الجماعية وقت الظهر في معظم دور الحكومة، **وقد ساهم التلفزيون المصري بشكل مخطط وواع في نشر ثقافة الإسلام البدوي السلفي**، وأبعد التراث والخصوصية القبطية عن ساحة الإعلام تماماً، وفي الوقت ذاته، زادت أحداث "الإرهاب" والهجوم على دور العبادة في الكنائس، وغيرها خلال فترة السادات ثم عادت مرة أخرى من منتصف الثمانينيات حتى منتصف التسعينيات عندما كانت الذروة في محاولة اغتيال الرئيس مبارك في أديس أبابا عام ١٩٩٥م ثم مذبحة السائحين اليابانيين في مدينة الأقصر أمام معبد حتشبسوت عام ١٩٩٧م، فتحركت الدولة بعنف، فالتحدي كان يمثل تحدياً لسلطة الدولة ذاتها، وإلا فلت الزمام.

وفي الوقت ذاته كانت الدولة تؤكد من خلال وسائطها (التعليم – الإعلام – الثقافة) أنها أكثر **"إسلاماً" من الأصوليين، فترعرع واندس الإسلام البدوي وتم " أسلمة مصر"**.

وبعد أحداث " أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١، وإعلان أمريكا الحرب على " الإرهاب الدولي " وبعد أن تحققت أمريكا من أن كثرة من تنظيم القاعدة والأفغان العرب تعود جذورها إلى مصر والسعودية، فتحت الملفات وقامت بالدراسات، وأدركت أن **مقاومة الإرهاب قضية ثقافية في المقام الأول**، ولذا ينتظر أن يتم تغيير صناعة "**الوجدان الثقافي**" في كل من مصر والسعودية – في

هدوء ودون إعلان – لنشر صحيح الإسلام المعتدل؛ وهو أمر قد يعيد الطمأنينة إلى بسطاء الأقباط في قرى الصعيد*.

* * *

أقباط المهجر

لوحظ أن معظم المهاجرين من المصريين، في أمريكا وكندا وأستراليا في مرحلة الستينيات ثم إلى أوروبة في مرحلة الثمانينيات وما بعدها، أنهم لا يجدون مظلة تجمعهم وتوفر لهم الأمن الاجتماعي –في مجتمع فلسفته هي الفردية – (Individualism) إلا المؤسسات الدينية؛ وهي خطيئة لا تغتفر للحكومة المصرية التي أنشأت وزارة ترعى شؤون المهاجرين في مرحلة السادات ثم قام بإلغائها في منتصف عهد مبارك، ربما لأنها أخفقت في تجميعهم على أساس "الانتماء الوطني"، فقد وجدوا أن المهاجرين قد استكانوا لوجودهم داخل المؤسسات الدينية، فقد نجحت الكنيسة القبطية نجاحاً مذهلاً في تجميع الأقباط وتم إنشاء كنائس في معظم المدن الكبرى في أمريكا وكندا وأوربا وأستراليا، حتى عرفوا في الإعلام المصري بعبارة " أقباط المهجر".

أما المسلمون، فإن كثرة منهم قد وجدوا ذات المظلة في المؤسسات الإسلامية المنتشرة هناك؛ ففيها وجدوا حماية نفسية واجتماعية، فضعف الانتماء

---

* برغم الأحكام العرقية وسيطرة الشرطة التامة، تم احتكاك وحرق أثاث كنيسة وبعض بيوت الأقباط بقرية بني اللموس بمركز مفاغة في صعيد مصر يوم الأحد ١٠ شباط (فبراير) عام ٢٠٠٢م، وأمكن احتواء الموقف عند حامية ((مباحث أمن الدولة)) مثلما تمّ من قبل في قرية الكشح بمركز ال؟ مرتين، ولذا فإن أمن الدولة ليس هو الحل...!! والحل هو: أن يكون ملف ((الوحدة الوطنية)) لدى رئيس الجمهورية؛ لأنه ملف أمن قومي، وليس أمن شرطة...!!

للوطن الأم مصر، وأصبح الانتماء إلى الإسلام أولاً ثم إلى أمريكا ثانياً، (أو غيرها حسب كل حالة) مع صلاته الأسرية العائلية بالوطن الأم مصر.

وهكذا انقطعت الصلة بين الدولة المصرية وبين خيرة أبنائها في المهجر، وبدلاً من أن يكونوا سفراء لمصر أو مدعمين لاقتصادها – كما فعلت الصين – صار أقباط المهجر –أو الجزء النشط منهم– يناصبون الحكومة العداء، فكان رد الفعل أن ناصبتهم الدولة العداء ولما اشتد عددهم وعودهم وصار لهم نفوذ يؤثر على رحلات الرئيس أو وزراء الخارجية إلى أمريكا بالذات في السنوات الأخيرة، حاولت الدولة استرضاءهم من خلال نفوذ الكنيسة القبطية، وتم ذلك بالفعل بالنسبة لكثير منهم.

وفي هذا المناخ نجح الأستاذ مجدي خليل في أن يجمع ويحلل في مؤلف أسماه " أقباط المهجر" صدر عن دار الخيال عام ١٩٩٩م، معلومات قيمة عن هذه المجموعة البشرية كأقلية داخل الأقلية، ولكنها فاعلة في التأثير في سياسة أمريكا مما يجعلها أحد العوامل المؤثرة في أوضاع الأقباط داخل مصر، وهو أمر لم تعرفه مصر طوال أربعة عشر قرناً، ونلتقط من هذا المؤلف عدة بيانات عن أعداد أقباط المهجر على النحو الوارد في صـــ٣٤ من هذا الكتاب:

١– من ٥٠٠ إلى ٦٠٠ ألف في الولايات المتحدة الأمريكية.

٢– من ١٠٠ إلى ١٥٠ ألف في كندا.

٣– من ٣٠٠ إلى ٤٠٠ في أستراليا.

ونحو المليون نسمة بين أوربا ونيوزيلاندا وأمريكا الجنوبية (وفي تقديري أن هذا الرقم الأخير ربما يكون مغالياً فيه).

((أما بالنسبة للتركيز الجغرافي ففي أمريكا تجمعات كبيرة في منطقة نيويورك ونيوجيرسي في الشرق، ثم في منطقة لوس أنجلوس على الساحل الغربي، وفي كندا يوجد تركيز في مدينة مونتريال للمتحدثين بالفرنسية ثم تورنتو للمتحدثين

بالإنجليزية. وفي أستراليا يتركزون قرب كل من سيدني وملبورن)).

ويستطرد مجدي خليل ليقول:" إن السواد الأعظم" من أقباط المهجر لا يختلفون عن أقباط الداخل (أي من يعيشون داخل مصر)، وأهم نشاطهم الجماعي هو عضويتهم في الكنائس القبطية الأرثوذوكسية، ولا يناقشون المسائل السياسية بعمق، ويركزون على النجاح المهني والمادي، ثم هم يتحاشون النشاط المنادي بحقوق الأقباط المتساوية، من منطلق أن ذلك قد يؤدي إلى ملاحقة أجهزة الحكومة لعائلاتهم في مصر، أو مضايقات قد يتعرضون لها في المطار عند زيارتهم لوطنهم الأصلي)).

((وهناك قلة من الأقباط قد كونوا جمعيات أهلية باسم " الهيئة القبطية في أمريكا وكندا أو أستراليا" أو غيرها، وكونوا فيما بينهم اتحاداً عالمياً انشغلوا بأوضاع عائلاتهم في مصر أي متابعة الأوضاع السياسية داخل مصر وتأثيرها على الأقباط)).

((وقد تدفق الأقباط إلى المهجر عبر ثلاث موجات، أولها وقت عبد الناصر مع بروز القومية العربية بعد أن تولد إحساس – أول الأمر – أن الإخوان المسلمين هم آباء النظام الشرعيين، ثم عقب التأميمات وتطبيق قانون الإصلاح الزراعي الذي صادر ثروات عدد كبير من الأقباط، والموجة الثانية في السبعينيات بعد "الانفتاح الاقتصادي" ثم ما جري من تعبئة دينية (إسلامية) وتوتر طائفي)) (ذكرنا بعض ملامحه في مواقع أخرى من هذا الكتاب).

أما الموجة الثالثة فكانت منذ منتصف الثمانينيات وحتى الآن نتيجة الترابط الأسري في العائلات (في الداخل والخارج) لوجود حق المهاجرين الأوائل (الذين حصلوا على الجنسية) في استدعاء ذويهم من مصر)).

((ولو كان الصراع السياسي بين أقباط المهجر من جانب وبين الحكومة من جانب آخر لهان الأمر، ذلك لأن الحكومة في مصر "يدها طايلة" وتمتلك أساليب

الضغط المختلفة التي تجعل صيحات ونشرات أقباط المهجر (بما فيها من كتابة إعلانات مدفوعة الأجر في صحف أمريكية كبرى) ضعيفة التأثير، مادام الأقباط في مصر لا يوجد لهم "خربوش"، وغير منظمين في شكل جمعيات أهلية قوية، وغير متغلغلين في الأحزاب السياسية (ولا حتى الحزب الوطني الحاكم)، ولكن أقباط المهجر صار لهم فاعلية تجعل الحكومة تعمل لهم ألف حساب، لأنهم – وبحكم أنهم صاروا مواطنين أمريكيين أو كنديين يملكون الاتصال مع ممثليهم من أعضاء الكونجرس أو من هم في مواقع اتخاذ القرار وهذه الاتصالات جزء من الديمقراطية المتاحة، ويملكون بالفعل الضغط على الحكومة، بل وقد استطاعوا أن يدفعوا الكونجرس بأن يصدر قوانين تخول له متابعة " الحالة الدينية والحريات المرتبطة بها" في الدول التي تحصل على معونات من الحكومة الأمريكية"، بل وسافر إلى مصر –وغير مصر– لجان من الكونجرس لتقصي الحقائق في تلك الدول (ومن بينها مصر) وتعمل الحكومة ألف حساب لهذه اللجان على الرغم من أنها تدعي خلاف ذلك، ومن ثم صار "أقباط المهجر" أحد مفردات الضغط على الدولة لتحقيق بعض مطالب الأقباط، ورفع ما يتصورونه مظالم وعدم مساواة، وإن كان ما حققوا بالفعل كان محدوداً للغاية.

وبرغم كل ذلك، فإن العلاقة بين الأقباط والمسلمين في مصر تعد – بكل المقاييس – من العلاقات الطيبة حيث توجد معايشة ومودة عبر التاريخ، على الرغم من وجود فترات فيها صعوبات وإحساس الأقباط بنوع من التعالي لدى بعض المسلمين، وبرغم أحداث الإرهاب في السبعينيات والتسعينيات، ومقارنة بما يحدث في بلدان أخرى مثل السودان حالياً ولبنان من ١٩٧٥ – ١٩٩٢م، فإن الوحدة الوطنية في مصر لا زالت – وستظل لسنوات – شمعة تضيء وسط ظلام التعصب والأصولية والإرهاب الذي يجتاح دولاً كثيرة في العالم، كان آخرها الحرب ضد أفغانستان، ويعلم الله إلى أي دولة أخرى سوف يمتد لهيب الحرب الأولى في القرن ٢١.

٧- البلسم الثقافي للأقليات من خلال احترام وتنمية خصوصياها الفكرية

نهج قبول الآخر وفلسفته

يولد الإنسان – أي إنسان – دون رغبة من ذاته أو تخطيط بما سيؤول إليه مسار حياته أو يتنبأ بنجاحه أو إخفاقه، ولا يعرف وقت أو كيفية مماته من ذلك:

• يولد المرء بلون بشرة وتقاطيع وجه تنم عن سلالته أو عرقه، فقد يكون أسود ذا أنف مفطوس، أو أسمر له تقاطيع بحر أوسطية مقبولة، أو أبيض بعيون لها زرقة وصفاء السماء وشعر مثل خيوط الذهب، **وليس لأي منا فضل في هذا أو ذاك.**

وبرغم وضوح هذه المقولة التي تقبلها الفطرة والمنطق، فإن البشرية تعيش حالياً – ومنذ مئات السنين – أي منذ عصور الرق وتجارة العبيد إلى نظريات الفاشية والتطهير العرقي – صراعات وحروباً بسبب السلالة، ومظهرها لون البشرة.

• وقد يولد الطفل ذكراً أو أنثى، وبرغم التقدم العلمي الهائل في مجال الاستنساخ والهندسة الوراثية، رتبت الحكمة الإلهية والطبيعة أن تجعل عدد الذكور مساوياً تقريباً لعدد الإناث في كل قرية وقطر وقارة، وخلال رحلة الحياة – وفي كثير من دول العالم حتى المتقدم منها – تكتشف المرأة أن فرصتها في الحياة والوظائف وأماكن اتخاذ القرار أقل من الرجل، وتنشأ حركات تطالب بحقوق متساوية مع الرجل، على الرغم من أنها تتمتع – عادة – بالإعفاء من

التجنيد؛ أي تجنب مخاطر الحرب والأعمال الشاقة، وأحياناً نسمع عن أن رب أسرة قد أصابه الحزن وسوء الحظ، لأن خلفته كلها بنات ويتولد لديه إحساس بأنه أقل حظاً في الحياة، وربما يتزوج بأخرى ليكون له ولد..!

• وقد يولد المرء في وطن متحضر له وزنه العالمي فيعطيه ذلك ميزة الحصول على جواز سفر يفتح له الأبواب الموصدة، أما مواطنو دولة أخرى فقيرة فإن شبابها يناضل من أجل الحصول على تأشيرة دخول لدولة قريبة ثرية، لعله يهرب من طابور العاطلين الطويل، فيحقق ذاته بالعمل والثراء الشريف، وقد يولد طفل ثالث في معسكر لاجئين فلا يحصل على جواز سفر أصلاً، ويمنح مجرد ورقة تثبت أنه من دون جنسية، فيتعالى الأول على الثاني والثالث، ويحاول الأخير النضال بالعلم والتفوق ليقبل للهجرة لدولة أخرى تمكنه من الحصول على جواز سفر.

وليس من سبب منطقي للتفرقة بين هذا وذاك، لتوافر فرص غير عادلة بين البشر، ونكتفي بمقولات غيبية غير مقنعة!!

• وقد يولد إنسان من أسرة ثرية لها وضع اجتماعي مرتفع، وتسخر الثروة التعليم الأرقى المتاح لكي يحصل الطفل على أحسن فرص في التعليم ثم الوظائف والرفاهية، بينما يولد آخر من أسرة فقيرة، ويناضل أبوه لإعطائه فرص تعليم حرم هو ذاته منها، لعل الابن من خلال التعليم يتخطى خط الفقر، وقد يتغير الوضع الطبقي والاجتماعي إذا كان الطفل موهوباً وذكياً، وتسمي الماركسية هذه الظاهرة بالصراع الطبقي، لأنه يولد لدى الفقير "البروليتاري" الرغبة في تخطي طبقته، ويسميه علماء الأنثروبلوجيا بـــ "الحراك المجتمعي"، وعندما تصبح الظاهرة منتشرة تتحول لتولد مشاعر جماعية تتكاتف لاختراق حاجز الفقر أو الحرمان من التعليم جماعياً.

• وحتى اسم الإنسان ولقبه —ويصير مع الزمن جزءاً من ذاته— **لم يختره أي**

منا، وقد يكون اسماً لطيفاً خفيفاً له نغم ويسهل حفظه، وقد يكون اسماً مركباً معقداً وعليه أن يتعايش معه على الرغم من إدراكه أنه يعوق حركته في المجتمع عند التقدم لوظائف، ونادراً ما يُقبل البعض على تغيير اسمه بعد فوات الأوان.

• ولا يختار أي منا الحقبة الزمنية التي سيعاصرها، ففي بعض الأوطان يتصادف أن يعيش جيل زمن حرب أو أوبئة أو أزمات اقتصادية وبطالة، وقد يولد المرء في ذات الوطن والموقع (ريفي أو حضري) ولكنه زمن رفاهية ونجاحات وطنية أو ارتفاع أسعار البترول أو النفط.

إن أحداً منا لم يختر الحقبة التي سيقضيها على الأرض ولا في أي أرض سيولد أو في أي أرض سيموت.

• وعلى سبيل المثال، لقد ولدت عام ١٩٢٤، في مصر، ومن قراءاتي لتاريخ مصر تمنيت لو كان مولدي قبل ذلك بعشر سنوات (مثلاً) حتى أتذوق -بشكل أوسع وأكبر- طعم الحركة الوطنية المصرية، وكم كنت أتمنى – لو كان الأمر بيدي – أن أعاصر سعد زغلول وحركة الانصهار الوطني التي جلبت استقلالاً جزئياً مبكراً لمصر عام ١٩٢٢م، وكثيرون سعداء بأنهم عاصروا حقبة الناصرية أو عاصروا أحداث حرب تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٣، وآخرون يجترون العلقم كلما تذكروا الأيام الستة لحرب حزيران عام ١٩٦٧م..!!

وثمة عشرات العوامل الأخرى، ربما كان في مقدمتها الانتماء إلى الدين، فهذا يهودي يزهو بأنه ضمن شعب الله المختار، وذاك مسلم ينتمي لخير أمة أخرجت للناس، دون أن يدرك هذا الشخص أو ذاك، أنه في واقع الأمر، لم يختر ديانته أو مذهبه إلا في أحوال نادرة لا يقاس عليها، ومن ثم فإن كل الأديان تنادي بشكل أو بآخر على أن لا فضل ليهودي على مسلم أو مسيحي إلا بالتقوى أو فعل الخير.

* * *

هذه مجرد أمثلة قليلة، لعشرات من الخصائص والتمايزات والاختلاطات بين البشر، ليس لإنسان فضل في أن يتمتع بها أو لآخر في أن يقهر بسببها، **ومن ثم فإن الفطرة تدعونا لأن نقبل بعضنا بعضاً كما نحن..**

فالمشاهد هو أن أي إنسان سوي قابل للآخر، من المفترض فيه أن يكون أولاً قابلاً لنفسه، ففاقد الشيء لا يعطيه، فالعديد من البشر – لأسباب نفسية أو مجتمعية أو شخصية – ليس هذا موضعها – يكون في حالة غضب أو نكد أو حزن أو انطواء مستمر بسبب أنه لا يتمتع بهدوء وتوازن نفسي، حتى يصير رافضاً للآخرين، حتى وإن كانوا منتمين لذات الأسرة أو الوطن أو الديانة، وهو أمر يدرسه المختصون في علم النفس وكيفية تفسير أو تصحيح السلوك الإنساني الفردي.

* * *

منشأ الكراهية الجماعية أو بداية التعصُّب

ومن الناحية العملية والمشاهد على الساحة السياسية داخل الوطن أو بين الأعراق والحضارات والأديان في أوطان مختلفة، وما نسمعه كل يوم من أخبار الحروب الأهلية أو الصراعات الطائفية، وهو صلب قضية ((الأقليات)) تؤكد كلها **أن نظرية قبول الآخر على الرغم من قربها من الفطرة الإنسانية، ولكنها لا تمارس في الحياة بسبب أن المجتمع الإنساني له انتماءات تتراكم لكل فرد** في محيطه بسبل شتى، وتؤدي هذه الانتماءات في ظروف معينة لأن تكون مصدر كراهية للآخر بدلاً من قبوله، وقد تمتد الكراهية إلى الرفض ومحاولة النفي، **وهنا يكون المناخ النفسي الجماعي مواتياً لحرب أهلية،** ومن ثم نشأت التوجهات العالمية لمنع نشوء الصراعات الساخنة عن طريق نشر فكر وثقافة قبول وفهم الآخر للمعايشة كبديل للحرب؛ وهو الهدف الرئيسي في صياغة هذا الكتاب.

١ – الانتماءات الموروثة والمكتسبة

عبر رحلة الحياة تتكون لدى كل منا العديد من الانتماءات، بعضها موروث – أي ليس للفرد فضل أو اجتهاد أو رغبة أو نضال للحصول عليها، **وفي مقدمتها الانتماء إلى الأسرة أو القبيلة أو الدين أو المذهب وصولاً إلى الانتماء الوطني**، ويختلف درجة حماس أو فتور الانتماء الموروث على عوامل شتى، ولكنها في بداية الأمر ونهايته، هي هذه المادة الأسمنتية التي تربط بين حبيبات الرمل من البشر، فيتكون من الجماعة كتلة خرسانية متماسكة، وكلما كانت ثقافة هذا الانتماء مزدهرة ومنتعشة سياسياً واقتصادياً كانت قوة التماسك بين الحبيبات أقوى وتنتج نوعية خرسانية عالية الجودة، أي مجتمعاً متماسكاً غير مفكك.

وقد تزداد قوة التماسك، وإحساس الجماعة بكيانها، إذ ظهرت عوامل خارجية تمثل خطراً عليها من جماعة أخرى، ولذا فلا يقتصر الأمر على تقوية انتماء الجماعة الداخلي (الوطني أو الديني أو القبلي أو غيرها)، ولكن بمجرد ظهور خطر خارجي تتولد الدعوة لكراهية جماعة أخرى مختلفة " عنا " فتظهر عبارة "**نحن وهم**"، **وهذه العبارة هي البداية لرفض الآخر المختلف عنا في السلالة أو الدين أو الوطن أو غيرها**. وهنا بداية لكل مشاكل الأقليات على أنواعها.

هذه العملية أي التماسك من خلال القبول أو توليد الدفء الاجتماعي تكون عملاً إيجابياً وصحياً من خلال حماس وزيادة الاعتزاز بالانتماء الموروث بأدبيات وثقافة توفر الأرضية الفكرية للترابط، وهي غالباً كتب التفسير الديني أو غيرها وهو أمر لا غبار عليه، ولكن الجانب السلبي هو عندما يظهر فكر يعادي أو **يكفر انتماء الآخر، لكي يقوي إيمان الجماعة بفكرها**، وهو ما قد يؤدي إلى تصاعد الصراعات بين الجماعات العرقية أو الدينية المختلفة ومن هنا طرحت فكرة أن **الانتماءات الموروثة غالباً ما تكون متعصبة أو غيبية**. وفي

عالمنا العربي يكون السبّ أو الشتيمة مكروهاً، وربما يعاقب القانون عليها إذا كان الازدراء للأب أو الأم أي إهانة الانتماء الأسري، وأحياناً يكون بسبب سب الدين وهو انتماء موروث أيضاً.

وفي المقابل هناك **انتماءات مكتسبة**، وهي بشكل عام أرقى من تلك الموروثة، بل لعلها **ترقق الذوق، وترفع من مشاعر الإنسان** خصوصاً إذا توجهت هذه الانتماءات إلى الثقافة الرفيعة، مثل الانتماء إلى فريق يمارس الموسيقى الكلاسيك أو أنصار المسرح أو جماعة الفنانين التشكيليين أو ممارسة رياضة بعينها، ومساعدة المعوقين أو نصرة حقوق الإنسان وما إليها.

وإضافة إلى عامل الانتماءات "الموروثة أو المكتسبة" الموجهة من الدولة الشمولية والتي تقوض نهج قبول الآخر، ثمة ظاهرة تزيد الحالة سوءاً، نتيجة أن معظم هذه الدول بها نسبة عالية من الأمية، ولذا تفرض معظم حكومات هذه الدول سيطرتها، وتحتكر وسائل الإعلام ليكون في قبضتها تشكيل الوجدان الوطني أو المحلي، ويوجه الإعلام ليغذي الكراهية لمجموعة أخرى حسبما ترى الدولة فيها صديقاً أو عدواً محتملاً داخلياً أو خارجياً. وقد عمت هذه الظواهر معظم دول العالم في الحقبة التي سبقت أحداث ١١أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١م.

ومن عجب أن المجتمعات أو الكيانات القديمة " سواء كانت قبائل أم ولايات أو دولاً "، قد عاشت حالة هدوء نسبي في العصور الوسطى نتيجة أن ثقافتها ومفاهيمها كانت محلية تقوي الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك من خلال الموروث الثقافي المتراكم في شكل نصوص دينية أو أمثلة شعبية أو غيرها ولعله –في واقع الأمر– كان هدوءاً وهمياً مقروناً بقهر مكبوت ثم أمكن من خلال وسائل الاتصال الأحدث أن يجمع الناس ويزكي فيهم حمية النضال ضد الآخر، فكانت الثورات والهبات الشعبية هنا وهناك، وهو أمر يختلف عما نشاهده اليوم من السيطرة الظاهرة والخفية على وسائل الإعلام والتعليم لصياغة التوجهات الفكرية والمفاهيم التي تخدم السلطة الحاكمة، لذلك صارت الهبات متباعدة وأقل توتراً.

٢- آليات المجتمع المدني تساهم إيجابياً في إقلال التعصب

وفي الدول والحكومات التي تقهر آليات المجتمع المدني ؛ من أحزاب سياسية ونقابات على أنواعها وصولاً إلى الجمعيات غير الحكومية، نجد أن مجال النشاط للانتماءات المكتسبة محدود للغاية، فالدولة محتكرة لأدوات صياغة الوجدان الإنساني والمفاهيم الجماعية، لذلك يسود التعصب في هذه المجتمعات، وتعم فكرة رفض الآخر؛ فثمة علاقة وثيقة بين ممارسة الديمقراطية بجميع صورها، وبين توفير المناخ السياسي الملائم لثقافة قبول الآخر، مما اضطر بعض الدول الغربية لأن تشكل آليات مراقبة انتهاكات حقوق الإنسان، أو متابعة ما يجري بالنسبة لاضطهاد الأقليات، وتصدر لذلك تقارير سنوية تسجل ما يسمونه الانتهاكات. وهذه التقارير الدولية هي آلية ضغط معنوية هامة وغالباً ما يعقبها – إذا استفحلت – فرض عقوبات، ولكنها أمور ليست متزهة عن الهوى، وسوف تشهد مرحلة ما بعد أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١م مزيداً من هذه الآليات الغربية لما تلاحظ من وجود مناخ عام للتعصب الديني في بعض الدول بذاتها، أطلقوا عليها عبارة كورية هي أنها "دول الشر" قاصدين أنها دول تحث على التعصب.

وبدلاً من هذا التوجه السلبي يحسن إنشاء آلية جديدة تعمل على فتح القنوات والنوافذ التي تدعم وتنمي الخصوصيات الثقافية للأقليات على أنواعها، فالحزب الذي يصل إلى الحكم من خلال ثورة دينية أو حركة عسكرية أو حزب شمولي غالباً ما تمالئ "الأغلبية" العرقية أو الدينية فتقهر "الأقليات" على أنواعها، ومن ثم تمنع تنظيماتها، بدعوى أنها تسعى إلى خطف الحكم، فتضطر تلك الأخيرة لتكوين جماعات "تحتية" تمارس فيها خصوصياتها الثقافية، فالمسلمون في الفلبين يكونون تنظيماتهم لممارسة خصوصيتهم الثقافية وعباداتهم من صلاة وصيام وحفظ القرآن، وكذلك يفعل الأكراد في دول الجوار في العراق وتركية وإيران وسورية إذ يكونون أحزابهم للنضال من أجل الحصول على الاستقلال، ليتكلموا لغتهم ويمارسوا عاداتهم وثقافتهم، وقد تلاحظ أن الشيعة في بعض دول

الخليج يحاولون أن يكتسبوا موقعاً على الساحة السياسية كمشاركين ووطنيين في إطار دولتهم لأنها وطنهم، وقد اضطر أهالي جنوب السودان أن يكونوا حركة وجيش تحرير السودان، لكي يتحرروا مما يتصورونه قهر أهل الشمال، وقد يحتاج هنا الأمر الأخير إلى تفاصيل أخرى لأنها مشكلة أكثر تعقيداً.

فكل أقلية عرقية أو دينية أو مذهبية لها خصوصياتها الثقافية بشكل أو بآخر – ممثلة في لغة أو عقيدة دينية أو أماني مشتركة، وهو أمر أدركته الدول الديمقراطية في الغرب، ولذا سمحت بتكوين المؤسسات غير الحكومية على أنواعها حيث تجتمع هذه الأقلية أو تلك وتمارس طقوسها، وتتكلم لغتها، وفي كثير من الأحيان تقدم الدولة معونات مالية وإعفاءات من الضرائب، كما تعطي هذه الجماعات حق البث الإذاعي أو التلفزيوني لمدد قصيرة أو طويلة أسبوعياً حسب وزنها ونضالها والمناخ العام السائد، ومن عجب أن أقباط المهجر لهم حق الإذاعة والتلفزيون في كندا وأستراليا وبعض الولايات في أمريكا، ولكن خصوصياتهم الثقافية مقهورة في أن توجد على المستوى القومي العام في مصر إلى أن أدركت الحكومة أهمية إذاعة القداس، ولكن ثمة فارق بين نشر الفكر والطقوس الدينية ونشر الخصوصيات الثقافية؛ فهي أشمل وأوسع مدى من الفكر الديني البحت.

* * *

الخصوصيات الثقافية والتنوع البشري الخلاق

يتوهم البعض أن تقوية ودعم الخصوصيات الثقافية للأقليات قد يؤدي إلى تفكك المجتمع بدلاً من وحدته، فيفرضون ثقافة الأغلبية على جميع الأقليات، بدعوى الانصهار الثقافي الذي غالباً ما يتحول إلى نوع من القهر الثقافي، ويتم ذلك باسم الوحدة الوطنية، وهو أمر أدركته منظمات الأمم المتحدة، ففي كانون الثاني (يناير) عام ١٩٨٨م أصدر خافيير بيريز ديكويار الأمين العام للأمم

المتحدة بالاشتراك مع فيدريكو مايور المدير العام لليونسكو، وقتها إعلاناً " بأن يكون العقد من ١٩٨٨م إلى عام ١٩٩٧م هو العقد العالمي للتنمية الثقافية، بعد أن تلاحظ أن مجهودات التنمية لم تنجح بالقدر الكافي، لأن أهمية العنصر البشري – ذاك المزيج المعقد من العلاقات والمعتقدات والقيم والدوافع الذي يكمن في قلب الثقافة – لم يقدر حق قدره في كثير من مشروعات التنمية".

وخلال عام ١٩٩١م، اتخذ المؤتمر العام لمنظمة اليونسكو قراراً يطالب فيه المدير العام فيدريكو مايور بالتعاون مع الأمين العام للأمم المتحدة بإنشاء لجنة عالمية مستقلة تدرس قضية " الثقافة والتنمية "، وفي تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٢م صدر قرار مشترك من د.بطرس غالي، وقد صار الأمين العام للأمم المتحدة من جانب مع فيدريكو مايور المدير العام لليونسكو (والذي استمر في موقعه القيادي لمنظمة اليونسكو من عام ١٩٧٧ حتى عام ١٩٩٩)، نقول: قاما بتكليف خافيير بيرز ديكويار برئاسة هذه اللجنة المقترحة، حيث عكفت هذه اللجنة على العمل الجاد عدة سنوات، ثم كان أن أصدرت عام ١٩٩٥م تقريرها الرائع بعنوان " تنوعنا الخلاق" وقد قام المجلس الأعلى للثقافة في مصر بترجمة هذا التقرير مع تطوير عنوانه قليلاً ليكون أكثر وضوحاً، وهو "**التنوع البشري الخلاق**"، وصدر ذلك التقرير البديع بالعربية عام ١٩٩٧م.

وفي المسار ذاته فإنني أضيف مفهوماً ثقافياً آخر، وهو أن "**الوحدة ممكنة وثرية من خلال التنوع باحترام الخصوصيات الثقافية، فلا يوجد تنوع أكثر من ذاك الموجود في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وربما كان ذلك أن سر قوتها كمجتمع – حتى صارت الدولة العظمى في العالم**. إن هذا الثراء في التنوع الثقافي والحضاري هو الذي جعل منها بوتقة انصهار لمجمل الحضارة الإنسانية تاريخياً وجغرافياً، ويقوم نظامها كمجتمع على احترام الخصوصيات الثقافية لكل السلالات: أبيض – أسود – أصفر – ولكل الأديان الإبراهيمية: مسيحي – مسلم – يهودي، بل ولكل مذهب داخل كل دين، ولكل انتماء

وطني أو ديني، فهناك على سبيل المثال رابطة العرب الأمريكية، وهناك أقباط المهجر الممارسين لحقهم في استخدام الآليات والقنوات الديمقراطية لطرح مشاكلهم المحلية، وربما كان اليهود كأقلية دينية أول من هاجروا من أوربا هرباً من الفاشية في مرحلة الثلاثينيات، واستفادوا مما هو متاح من آليات تكوين الجمعيات الأهلية، وكونوا أقوى لوبي في أمريكا ساهم في إنشاء دولة إسرائيل.

أما مفهوم سيادة وفرض ثقافة الأغلبية على الأقليات بدعوى الوفاق الوطني أو الانصهار الثقافي أو دعم الوحدة الوطنية، فهي متضمنة قهراً ثقافياً الذي يؤدي عادة إلى سلبية الأقليات، وعدم الاشتراك في الانتخابات، أو الهجرة إلى الخارج في هدوء ودون ضجيج أو احتجاج.

إن التنوع قد يولد مفهوم "المخالفة"، وهو أمر صحي يؤدي إلى الحراك الاجتماعي من خلال الحوار والتبادل للخبرات الثقافية، مادام أن المناخ السائد هو ثقافة ومفاهيم قبول الآخر وإلا تحول **الاختلاف إلى خلاف، وهذا يقود إلى النفور من الآخر في اتجاه رفضه ثم نفيه**، ذلك أن الإنسان عدو ما يجهل، ولذا فإن نشر الخصوصيات الثقافية للأقليات على المستوى الوطني كله، يجعل المجتمعات البشرية ملمة بما يجري داخل كواليس الآخر، فتتولد الرغبة في المعرفة عن الآخر، ثم الحوار وبعدها يصير التعرف على الأرضية المشتركة فتتسع وتنمو مفاهيم المواطنة؛ أي الحقوق المتساوية والمتكافئة بين المواطنين، وهذا هو المناخ الصحي في المجتمع من خلال التنوع الثقافي.

نحو ثقافة موازييك عالمية

وإذا انتشرت المعرفة عن الخصوصيات الثقافية والفكرية للأديان والسلالات العرقية في العالم بين المثقفين والمفكرين، ومن خلال مشاريع واسعة للترجمة تتبناها مؤسسات مثل اليونسكو أو مجالس الثقافة في الدول المختلفة ستتعرف الشعوب على خصوصية الأقليات المعايشة لها أو الشعوب المجاورة، وسيتم تفاعل

حضاري بينهما يزيد من ثرائها، وعلى سبيل المثال ستقل نغمة الكراهية ضد الإسلام في الغرب، وسيعرفون أن هناك إسلاماً متحضراً خارج مفاهيم الإرهاب، ومن كل ذلك ستتكون لوحة "موازييك عالمية"، لها جمالها وبريقها؛ وهي لوحة جميلة على أي الأحوال، وسيوصلنا كل ذلك لنبذ فكرة "صدام الحضارات" وبداية لحضارة موزاييك عالمية تكون بدايتها نهج قبول الآخر والتي تقبلها الفطرة الخيّرة في الإنسان.

تحفظ واجب

إن ذهنية أو ثقافية قبول الآخر " ليست فلسفة رومانسية طوباوية " أوجهها للفقير ليقبل الآخر الثري، فيتوقف الحراك أو الإصلاح أو العدل الاجتماعي، وليست دعوة ليقبل الأسود المقهور الآخر الأبيض؛ وهو يفرض سيطرته على الأسود، فهذا نوع من تكريس الفاشية، وسيادة أجناس على أجناس، كما أن ثقافة قبول الآخر ليست دعوة للمرأة لكي تقبل تفوق الرجل لمجرد أنه رجل، فهذا يوقف مفاهيم المساواة؛ **لأن المرأة إنسان قبل أن تكون أنثى**، وهي ليست دعوة لقبول أن هناك شعباً اختاره الله ليميزه من باقي خلق الله، فهذه فكرة قد صارت من تراث الماضي ومتخلفة عن مفاهيم العصر والمساواة بين البشر، فالله خالق السماوات والأرض أي خالق كل البشر، وهم لديه متساوون مثل أسنان المشط فليس "لعجمي فضل على عربي إلا بالتقوى"، ولأنه "لا عبد ولا سيد في ربنا يسوع المسيح"، فالكل أمام الله على ذات القدر المتكافئ والعبرة بالأفعال وليس بالديانة التي ولد معها الإنسان.

ومن هنا فإن ثقافة قبول الآخر لا تعيش إلا مع التحرر والمساواة وحقوق الإنسان، لأنها ذهنية تدعو إلى الديمقراطية وتكافؤ الفرص، **ثم هي البداية لتحصين المجموعات البشرية من أمراض الصراعات العرقية والدينية أو المذهبية** بين الأقليات داخل الوطن الواحد، فالوقاية خير من العلاج، وقد لاحظت أن قبول الآخر في مصر قد ولد مزيداً من التقارب بين الأقباط

والمسلمين فيها، مما جعل بعضهم يصر على أن مصر ليس بها "آخر" لأننا جميعاً مصريون، وهي حالة ثقافية متقدمة نرجو أن تستمر لكي يظل نموذج مصر مثلاً مضيئاً مشرقاً في المنطقة وربما في العالم، وذلك بشرط أن يدرك رجال التعليم والإعلام والثقافة أن نشر الخصوصية الثقافية والفكرية للأقباط لتكون معروفة ومقبولة من المسلمين، فهو أمر يدعم الوحدة الوطنية ويزيدها تماسكاً فهو البلسم الثقافي الذي يشعر الأقليات بأن وجودها معترف به بين الأغلبية، وعندئذ يتولد التنافس الصحي والحراك الاجتماعي الخيّر، وهو ما أشرنا إليه في فصل سابق.

* * *

٨- كلمة ختام

من التعالي إلى التآخي

موضوع الأقليات هو صلب المشاكل السياسية والمجتمعية في الحقبة الحالية، ويبدو أنه سيظل كذلك لسنوات كثيرة قادمة، وذلك لأن ما كتب عن قضية "الأقليات" من معلومات وفكر وتحليل لم يشف غليل أهل الفكر، ذلك أن "**نظرية عامة لتفسير ظاهرة الأقليات** لم تتبلور بعد على مستوى أي منطقة من العالم، أو على مستوى العالم كله، ويتبع ذلك أن أساليب تخفيف حدة المعاناة وصولاً إلى الحل غير واضحة تماماً، وربما يرجع السبب في أن ظروف ونشأة و"تكوين" الأقلية تختلف اختلافاً بيناً، من موقع لآخر؛ فالصراع في أيرلندا بين البروتستانت والكاثوليك، غير صراع الباسك من أجل الاستقلال عن إسبانيا، غير محاولات الأكراد المتكررة والفاشلة في الحصول على وطن قومي لهم، غير مشكلة فلسطين والصراع العربي – الإسرائيلي التي مرت بمراحل متعددة وتعقيدات مركبة حيرت العالم وهي متضخمة ومزمنة، بخلاف المشاكل الناعمة للأقباط في مصر، وكم كنت أود أن يتسع لي الوقت والجهد لعرض تعقيدات الجماعات المتحاربة في السودان منذ الاستقلال عام ١٩٥٦م؛ حيث استمر القتال المتواصل ١٨ عاماً بسبب أن الصراع متعدد الأوجه، فهو عميق فيما يتعلق بالعرق والسلالة، ثم الصراعات الدينية بين الشمال المسلم والجنوب متعدد الديانات والهوية (أي ما يسمونه الصراع الجهوي أي المرتبط بالموقع الجغرافي بين الشمال والجنوب ثم امتد للشرق، وحركة انفصالية في الغرب بمنطقة كردفان ودارفور) نقول: إن كلاً من هذه المشاكل (وغيرها كثير) في حاجة إلى مجلد خاص: صغير أو كبير، لشرح التعقيدات التي أوصلت الدولة المتماسكة إلى الانقسام الذي يؤدي عادة إلى زيادة وتعميق الكراهية، والتي تتطور أحياناً إلى صدام مسلح يطول أو يقصر حسب كل حالة على حدة.

وقد حاولت – وبمعاناة – أن أعرض حالة الوطن العربي وأقلياته عموماً، وحالة الأقباط في مصر خصوصاً، **ولكن كل ما عرضته لا يوصل إلى نظرية عامة**، فهي إرهاصات فكرية هنا وهناك، غير أنني لاحظت أن ثمة عاملاً أو عوامل مشتركة بين كل أو معظم مشاكل الأقليات وهمومها، **وهي أن لها جذوراً تاريخية**، تراكمت وكبتت، ثم ظهرت وتظهر بين الحين والآخر، وأنه دون فحص هذه الظروف التاريخية؛ **والإقرار بوجود مظالم أو اضطهاد أو تمييز بشكل أو بآخر، فإن الكراهية والفرقة سوف تستمر**، ولذلك فإن أحد سبل فك الاشتباك بين الأكثرية أو الأغلبية والأقلية **يبدأ مع اعتراف الأغلبية بوجود مظالم تاريخية**، ولا بأس من وجود اعتذارات من رموز الأغلبية، لأن هذه الاعتذارات إن كانت واضحة وصادقة، فإنها **ترطب خواطر ومشاعر الأقلية**، فتصبر على استمرار بعض المظالم إلى أن تحل تدريجياً خطوة خطوة، دون تحولها إلى صدام وقتل، وربما حرب أهلية.

ولا بأس في هذا الإطار من وجود وسطاء، ذلك لأن البشرية لم تبتكر حتى الآن آلية لفض الاشتباك بين الفرقاء المتخاصمين، فحتى مواثيق الأمم المتحدة، في هذا الشأن، تقدم مبادئ عامة ينبغي أن تتبع وتعطى حقوق للأقليات (انظر ميثاق الأقليات في الملحق رقم١ بآخر هذا الكتاب) فهي في حقيقتها إعلانات تهدف إلى تكوين رأي عام مستنير، ولكنها لا تحتوي آلية تتضمن حق التوجه إلى محكمة ما تفصل في المظالم، ولا زالت فكرة أو مبدأ السيادة للحكومات وحقها في أن تحمي استقلالها من التدخل في شؤونها الداخلية أفكاراً تتردد، وتحت شعار الاستقلال الوطني ترتكب تجاوزات كثيرة، وهذا هو السبب في أن العولمة تعتبرها بعض الأنظمة غير الديمقراطية، "نوعاً من الغزو الثقافي"، وتدخلاً في الشؤون الداخلية لدول مستقلة، ولكن ظروف العالم، ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي ثم ما بعد الثلاثاء المفصلي في ٢٠٠١/٩/١١م، قد ولدت مناخاً سياسياً عاماً، **بأن مظالم الأقليات تفرض نفسها على الساحة العالمية** وأصبح من الممكن أن تتدخل

دول صديقة أو منظمة إقليمية أو دولة كبرى أو أجهزة الأمم المتحدة، أو بعض الجمعيات الأهلية لبذل مساعٍ حميدة، من أجل السلام، ومن هنا — وفي هذا الإطار — **فإن الوضع السياسي العالمي غير مستقر**، وسيظل كذلك لفترة قد تطول أو تقصر بسبب أن **ميثاق الأمم المتحدة في حاجة إلى تعديل جوهري وشامل** ليناسب الظروف الجديدة، فالميثاق الحالي قد تتم صياغته عام ١٩٤٥م ولم يعد كافياً لمواجهة احتياجات المجتمع الدولي، والصراعات بين الأديان وبين الأعراق فهي في تنافس، ولن تتوقف قبل زمن طويل.

ومن هنا فإن العالم وفي مقدمته المفكرون والكتاب في حاجة لدعوة تتردد في أربعة أركان الأرض **لإعادة النظر في ميثاق الأمم المتحدة الحالي بتعديلات جوهرية وأساسية**، من بينها **حق التفتيش على نظم التعليم والإعلام والثقافة**، إذا كان هناك شكوى من أنها تؤدي إلى **كراهية الآخر**، فيكون العلاج في وقت مبكر، من خلال فرض قرارات قد تكون توجيهات دون عقوبات بتعديل أساليب ومفردات **تشكيل الوجدان للأطفال والشباب**، فهي الخلايا والبؤر **التي يتولد ويتراكم فيها التعصب وصولاً إلى الإرهاب**.

وقد أوضحت التقارير العالمية في الحقبة الأخيرة، أن إحدى الدول العربية كانت تمول إنشاء مدارس في باكستان، وتوفر لها المناهج والفكر الذي ينمي روح **التعالي**، فقد ثبت أنها تربي الأطفال ليكونوا مجاهدين في أفغانستان أو في غيرها، ومن ثم اهتم المجتمع الدولي بهذه القضية حتى بإيقاف مسلسل الكراهية والتعصب من المنبع.

وأتصور أنه لابد من التفكير في إنشاء **مجلس أمن ثقافي** قد يكون موقع هذا المركز أو المجلس في اليونسكو في باريس، وتكون وظيفته مراقبة المواد الإعلامية والتعليمية التي تحض على كراهية الآخر، خصوصاً إذا كان هذا مقروناً بحق "أقلية ما" في عرض شكواها مدعمة بوثائق، فيكون هناك قرار بتوجيه أو التلميح

بعقوبة ما لم تعدل أو تغير الدولة ذات السيادة من توجهاتها التي تؤدي إلى خلل داخلي أو عدوان خارجي، وعلى سبيل المثال، فإن النساء الذين حصلوا على قسط من التعليم ويعيشون في المملكة العربية السعودية، محرومات من حق قيادة السيارات داخل المملكة، فالنساء – وهن في هذا الأمر صارت قضيتهن وكأنها قضية أقلية – على الرغم من أنهن لَسْنَ بأقلية، ومن حقهن أن يجدوا دعماً من هيئات دولية تؤيد مطالبهن العادلة في المساواة مع الرجل وفق المواثيق الدولية....!

ولا بد أن يصل المجتمع الدولي – بشكل أو بآخر - إلى إنشاء مثل هذه الآليات، فقد صار الكوكب وكأنه قرية كبيرة كما يتردد كثيراً؛ إذ توفر وسائل الإعلام ونقل المعلومات وثورة الاتصالات **ومن خلال شبكة "الإنترنت" ما يجعل مظالم الأقليات مطروحة على مستوى العالم** عقب وقوعها بساعات، فقد انتهى الزمن الذي كانت الحكومات الشمولية تقهر الأقليات وتخفي جريمتها بعدم نشر المظالم، وهو أمر حدث بالفعل في أحداث قرية " الكشح" الشهيرة في صعيد مصر مع بداية عام ٢٠٠٠م، فقد عاقبت الجهات المسؤولة أسقف مدينة البلينا لأنه عرض المظالم بالفاكس على الإنترنت..! ولكنها عادت وتراجعت عن التنفيذ لإدراكها أن مزيداً من القهر قد ينشر عالمياً فيؤدي إلى فضيحة أكبر للدولة كلها...!!

وإن جاز لنا – وقد انتهينا من تقديم التاريخ والرؤى لبعض الأقليات كأمثلة – فإن أي مظالم تشعر بها أي أقلية تكون **بسبب إحساس هذه الأقلية بـــ"الدونية"** أي عدم المساواة مع الأغلبية لسبب أو آخر، فقد يكون ذلك في فرص العمل، أو في الحقوق الأساسية والسياسية، فيتولد لديهم إحساس ينمو بينهم بعدم القدرة على ممارسة حقوقهم الثقافية (أو الدينية أو غيرها) ومن هنا تتولد مشاعر يمكن أن توصف بأنها **مرض الأقلية**، وبأن **الأغلبية تمارس عليهم الإحساس بالتعالي، ونادراً ما تشعر الأغلبية بهذا التعالي**، وهذه في المعتاد هي

نقطة البداية في مسلسل تعاظم ونمو الكراهية التي غالباً ما تبدأ مكتومة غير معلنة، ثم تتعاظم تدريجياً – ما لم تحل، فيكون الاحتكاك أو التفجر عند أي حادث طارئ غير مخطط (أو مخطط أحياناً).

ومن هنا **فإن المصل أو البلسم الثقافي العام الذي يصلح لمعظم قضايا الأقليات هو العمل** (وفق خطط معلنة ومتفق عليها وتختلف من حالة إلى أخرى) **على تحويل هذا التعالي إلى التآخي**، وهو شعار لابد أن يتحول من عمومية المبدأ ليكون وضعَ خطط تعليمية وثقافية وسن قوانين وإجراءات، بما فيها حق أي فرد ينتمي إلى أقلية في رفع دعوى قضائية، إذا ما ثبت أنه قد اضطهد أو لم يتم تعيينه أو ترقيته، وربما تكون القضية جماعية إذا حرمت الجماعة كلها من حق معين إلى جهة قضائية عادلة، وهو أمر معمول به في أمريكا منذ قيام حركة **مارتن لوثر كينج** الزعيم الأسود الذي فرض "**قوانين الحقوق المدنية**"، وهذه القوانين والآليات تنصف المضطهد وتوفر له حقوقاً متساوية؛ إما وفق القوانين السائدة في الدولة، أو وفق النصوص الدولية الواردة في العهود والبيانات الصادرة من الأمم المتحدة، والتي ينبغي أن يتم اكتساب حق تطبيقها في كل الدول مع تعديل الميثاق الجديد للأمم المتحدة.

وستظل مشاكل "الأقليات" مطروحة لعقود وأحقاب طويلة قادمة، فهي موجودة ومتكررة مادام العالم لم يحقق وجود نظم ديمقراطية في كل أو معظم بلدان العالم؛ وهو هدف لن يتحقق بسهولة، ولابد أن يكون الوعي العام داخل كل كيان يأخذ شكل دولة **راقياً ومدركاً نظرية قبول الآخر**، والتي يمكن أن تدرس للأطفال بأشكال مناسبة، وهو أمر يجري – في تجربة جديدة – في بعض مدارس مصر ليتعود ويقبل الطفل مبدأ أن "**التنوع ظاهرة كونية**"، وأن الأسود لم يختر لون بشرته، وأن المسلم لم يختر دينه (في الدول الغربية حيث يوجد تعالٍ من غير المسلم على المسلم)، **ولذا فقضية " الأقليات" ليست معزولة عن باقي قضايا المجتمع، فالقضاء على الأمية، ثم إقلال درجة التخلف بجميع أنواعه،**

وتحسين نوعية الحياة وغيرها، كلها أساسية لمجتمع يحترم حقوق الأقليات وخصوصيتها، ويرى فيها ثراء وليس صراعاً.

ألخص فأقول، إنني أتمنى أن تكون هذه الدراسة والدراسة الأخرى المقابلة لها، والتي قام بها الأخ العزيز المثقف السوداني د. حيدر إبراهيم (وأنا لم أطلع عليها بعدُ قبل الانتهاء من دراستي هذه) ثم الحوار بين المؤلفين، سبيلاً لفتح حوار أوسع، داخل الوطن العربي الذي يحتوي على عشرات من الأقليات الدينية والعرقية والثقافية، لأنه لا سبيل لحل المشاكل إلا بالحوار بين المفكرين، لأن السبيل لحل المشاكل بالحوار قد يؤدي إلى إعادة صياغة المفاهيم، **فيكون "قبول الآخر" السبيل لمجتمع جديد ينمو من خلال ثراء التنوع**، وفي تقديري أن ذلك كله مرتبط بقيام تقارب في (اتجاه وحدة عربية معقولة ومتوازنة).

وعلى الله قصد السبيل...

٢٠٠٢/٢/١٠

ميلاد حنا

* * *

ملحق رقم [١]

ميثاق حقوق الأقليات

إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية

(اعتمد من الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٩٢م)

إن الجمعية العامة

إذ تؤكد من جديد أن أحد الأهداف الأساسية للأمم المتحدة، كما أعلنها الميثاق، هو تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتشجيع على احترامها بالنسبة للجميع دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين.

وإذ تعيد تأكيد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقيمته، وبالحقوق المتساوية للرجال والنساء وللأمم كبيرها وصغيرها.

وإذ ترغب في تعزيز إعمال المبادئ الواردة في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، والاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، واتفاقية حقوق الطفل، وكذلك الصكوك الدولية الأخرى ذات الصلة التي اعتمدت على الصعيد العالمي أو الإقليمي وتلك المعقودة بين الآحاد من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة.

وإذ تستلهم أحكام المادة ٣٧ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات إثنية أو دينية أو لغوية.

وإذ ترى أن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية، وإلى أقليات دينية ولغوية، يسهمان في الاستقرار السياسي والاجتماعي للدول التي يعيشون فيها.

وإذ تشدد على أن التعزيز والإعمال المستمرين لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، كجزء لا يتجزأ من تنمية المجتمع بأسره وداخل إطار ديمقراطي يستند إلى حكم القانون، من شأنهما أن يسهما في تدعيم الصداقة والتعاون فيما بين الشعوب والدول.

وإذ ترى أن للأمم المتحدة دوراً مهماً تؤديه في حماية الأقليات.

وإذ تضع في اعتبارها العمل الذي تم إنجازه حتى الآن داخل منظومة الأمم المتحدة، وبوجه خاص لجنة حقوق الإنسان، واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، وكذلك في الهيئات المنشأة بموجب العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان وصكوك حقوق الإنسان الدولية الأخرى ذات الصلة، بشأن تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

وإذ تضع في اعتبارها العمل المهم الذي تنهض به المنظمات الحكومية الدولية والمنظمات غير الحكومية في حماية الأقليات وفي تعزيز وحماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

وإذ تدرك ضرورة ضمان مزيد من الفعالية أيضاً في تنفيذ الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، المتعلقة بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

تصدر هذا الإعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

المـــــــــــــــادة ((١))

١- على الدول أن تقوم، كل في إقليمها، بحماية وجود الأقليات وهويتها القومية أو الإثنية، وهويتها الثقافية والدينية واللغوية، وبتهيئة الظروف الكفيلة بتعزيز هذه الهوية.

٢- تعتمد الدول التدابير التشريعية والتدابير الأخرى الملائمة لتحقيق تلك الغايات.

المـــــــــــــــادة ((٢))

١- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية (المشار إليهم فيما يلي بالأشخاص المنتمين إلى أقليات) الحق في التمتع بثقافتهم الخاصة، وإعلان وممارسة دينهم الخاص، واستخدام لغتهم الخاصة، سراً وعلانية، وذلك بحرية ودون تدخل أو أي شكل من أشكال التمييز.

٢- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والعامة مشاركة فعلية.

٣- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في المشاركة الفعالة على الصعيد الوطني، وكذلك على الصعيد الإقليمي حيثما كان ذلك ملائماً، في القرارات الخاصة بالأقلية التي ينتمون إليها أو بالمناطق التي يعيشون فيها، على أن تكون هذه المشاركة بصورة لا تتعارض مع التشريع الوطني.

٤- يكون للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في إنشاء الرابطات الخاصة بهم والحفاظ على استمرارهم.

٥- للأشخاص المنتمين إلى أقليات الحق في أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتصالات حرة وسلمية مع سائر أفراد جماعتهم ومع الأشخاص المنتمين إلى أقليات أخرى، وكذلك اتصالات عبر الحدود مع مواطني الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية، دون أي تمييز.

المـــــــــــــادة ((٣))

١- يجوز للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة حقوقهم، بما فيها تلك المبينة في هذا الإعلان، بصفة فردية، وكذلك بالاشتراك مع سائر أفراد جماعتهم، ودون أي تمييز.

٢- لا يجوز أن ينتج عن ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان أو عدم ممارستها إلحاق أي أضرار بالأشخاص المنتمين إلى أقليات.

المـــــــــــــادة ((٤))

١- على الدول أن تتخذ، حيثما دعت الحال، تدابير تضمن أن يتسنى للأشخاص المنتمين إلى أقليات ممارسة جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية الخاصة بهم ممارسة تامة وفعالة، دون أي تمييز وبالمساواة التامة أمام القانون.

٢- على الدول اتخاذ تدابير لتهيئة الظروف المواتية لتمكين الأشخاص المنتمين إلى أقليات من التعبير عن خصائصهم، ومن تطوير ثقافتهم ولغتهم ودينهم وتقاليدهم وعاداتهم، إلا في الحالات التي تكون فيها ممارسات معينة منتهكة للقانون الوطني ومخالفة للمعايير الدولية.

٣- ينبغي للدول أن تتخذ تدابير ملائمة كي تضمن -حيثما أمكن ذلك- حصول الأشخاص المنتمين إلى أقليات على فرص كافية لتعلم لغتهم الأم أو لتلقي دروس بلغتهم الأم.

٤- ينبغي للدول أن تتخذ، حيثما كان ذلك ملائماً، تدابير في حقل التعليم من أجل تشجيع المعرفة بتاريخ الأقليات الموجودة داخل أراضيها وبعاداتها وتقاليدها ولغتها وثقافتها. وينبغي أن تتاح للأشخاص المنتمين إلى أقليات فرص ملائمة للتعرف على المجتمع في مجموعه.

٥- ينبغي للدول أن تنظر في اتخاذ التدابير الملائمة التي تكفل للأشخاص المنتمين إلى أقليات أن يشاركوا مشاركة كاملة في التقدم الاقتصادي والتنمية في بلدهم.

المـــــــــــــــادة ((٥))

١- يكون تخطيط وتنفيذ السياسات والبرامج الوطنية مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

٢- ينبغي تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فيما بين الدول مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات.

المـــــــــــــــادة ((٦))

ينبغي للدول أن تتعاون في المسائل المتعلقة بالأشخاص المنتمين إلى أقليات، بما في ذلك تبادل المعلومات والخبرات، من أجل تعزيز التفاهم والثقة المتبادلين.

المـــــــــــــــادة ((٧))

ينبغي للدول أن تتعاون من أجل تعزيز احترام الحقوق المبينة في هذا الإعلان.

المـــــــــــــــادة ((٨))

١- ليس في هذا الإعلان ما يحول دون وفاء الدول بالتزاماتها الدولية فيما يتعلق بالأشخاص المنتمين إلى أقليات. وعلى الدول بصفة خاصة أن تفي بحسن نية بالالتزامات والتعهدات التي أخذتها على عاتقها بموجب المعاهدات والاتفاقات الدولية التي هي أطراف فيها.

٢- لا تخل ممارسة الحقوق المبينة في هذا الإعلان بتمتع جميع الأشخاص بحقوق الإنسان والحريات الأساسية المعترف بها عالمياً.

٣- إن التدابير التي تتخذها الدول من أجل ضمان التمتع الفعلي بالحقوق المبينة في هذا الإعلان لا يجوز اعتبارها، من حيث الافتراض المبدئي، مخالفة لمبدأ المساواة الوارد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٤- لا يجوز بأي حال تفسير أي جزء من هذا الإعلان على أنه يسمح بأي نشاط يتعارض مع مقاصد الأمم المتحدة ومبادئها، بما في ذلك المساواة في السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليمية، واستقلالها السياسي.

المـــــــــــــــادة ((٩))

تساهم الأجهزة والوكالات المتخصصة لمنظومة الأمم المتحدة، كل في مجال اختصاصه، في الإعمال الكامل للحقوق والمبادئ المبينة في هذا الإعلان.

* * *

ملحق رقم [٢]

القضاء على ((التعصب والتمييز الديني))

إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد

[نشرته الجمعية العامة للأمم المتحدة على الملأ يوم ٢٥ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨١م (القرار ٥٥/٣٦)]

إن الجمعية العامة

إذ تضع في اعتبارها أن أحد المبادئ الأساسية في ميثاق الأمم المتحدة هو مبدأ الكرامة والمساواة الأصيلتين في جميع البشر، وأن جميع الدول الأعضاء قد تعهدت باتخاذ تدابير مشتركة ومستقلة، بالتعاون مع المنظمة، لتعزيز وتشجيع الاحترام العالمي والفعال لحقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين.

وإذ تضع في اعتبارها أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان تنادي بمبادئ عدم التمييز والمساواة أمام القانون، والحق في حرية التفكير والوجدان والدين والمعتقد.

وإذ تضع في اعتبارها أن إهمال وانتهاك حقوق الإنسان والحريات الأساسية، ولاسيما الحق في حرية التفكير أو الوجدان أو الدين أو المعتقد أياً كان، قد جلبا على البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروباً، وآلاماً بالغة، خصوصاً حيث يتخذان وسيلة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، وحيث يؤديان إلى إثارة الكراهية بين الشعوب والأمم.

وإذ تضع في اعتبارها أن الدين أو المعتقد هو، لكل امرئ يؤمن به، أحد العناصر الأساسية في تصوره للحياة، وأن من الواجب احترام حرية الدين أو المعتقد وضمانها بصورة تامة.

وإذ تضع في اعتبارها أن من الجوهري تعزيز التفاهم والتسامح والاحترام في الشؤون المتصلة بحرية الدين والمعتقد، وكفالة عدم السماح باستخدام الدين أو المعتقد لأغراض تخالف ميثاق الأمم المتحدة وغيره من صكوكها ذات الصلة بالموضوع، وأغراض ومبادئ هذا الإعلان.

وإذ تؤمن بأن حرية الدين والمعتقد ينبغي أن تسهم أيضاً في تحقيق أهداف السلم العالمي والعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب، وفي القضاء على إيديولوجيات أو ممارسات الاستعمار والتمييز العنصري.

وإذ تسجّل مع الارتياح أنه قد تم اعتماد عدة اتفاقيات، بدأ نفاذ بعضها، تحت رعاية الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، للقضاء على عديد من أشكال التمييز.

وإذ تقلقها مظاهر التعصب ووجود تمييز في أمور الدين أو المعتقد، وهي أمور لا تزال ظاهرة للعيان في بعض مناطق العالم.

ولما كانت مصممة على اتخاذ جميع التدابير الضرورية للقضاء سريعاً على مثل هذا التعصب بكل أشكاله ومظاهره، ولمنع ومكافحة التمييز على أساس الدين أو المعتقد.

تصدر هذا الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

المـــــــــــادة ((١))

١- لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره، وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق

العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء بمفرده أو مع جماعة، وجهراً أو سراً.

٢- لا يجوز تعريض أحد لقسر يحدّ من حريته في أن يكون له دين أو معتقد من اختياره.

٣- لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقداته إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

المـــــــــــــادة ((٢))

١- لا يجوز تعريض أحد للتمييز من قبل أي دولة أو مؤسسة أو مجموعة أشخاص أو شخص على أساس الدين أو غيره من المعتقدات.

٢- في مصطلح هذا الإعلان، تعني عبارة ((التعصب والتمييز القائمان على أساس الدين أو المعتقد)) أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد، ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية، أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة.

المـــــــــــــادة ((٣))

يشكّل التمييز بين البشر على أساس الدين أو المعتقد إهانة للكرامة الإنسانية وإنكاراً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، ويجب أن يشجب بوصفه انتهاكاً لحقوق الإنسان والحريات الأساسية التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والواردة بالتفصيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، وبوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية وسلمية بين الأمم.

المـــــــــــــادة ((٤))

١- تتخذ جميع الدول تدابير فعالة لمنع واستئصال أي تمييز، على أساس الدين أو المعتقد، في الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في جميع

مجالات الحياة المدنية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وفي التمتع بهذه الحقوق والحريات.

٢- تبذل جميع الدول كل ما في وسعها لسنّ التشريعات أو إلغائها حين يكون ذلك ضرورياً للحيلولة دون أي تمييز من هذا النوع، ولاتخاذ جميع التدابير الملائمة لمكافحة التعصب القائم على أساس الدين أو المعتقدات الأخرى في هذا الشأن.

المـــــــــــــادة ((٥))

١- يتمتع والد الطفل أو الأوصياء الشرعيون عليه، حسبما تكون الحالة، بحق تنظيم الحياة داخل الأسرة وفقاً لدينهم أو معتقدهم، آخذين في الاعتبار التربية الأخلاقية التي يعتقدون أن الطفل يجب أن يربى عليها.

٢- يتمتع كل طفل بالحق في تعلّم أمور الدين أو المعتقد وفقاً لرغبات والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، حسبما تكون الحالة، ولا يجبر على تلقي تعليم في الدين أو المعتقد يخالف رغبات والديه أو الأوصياء الشرعيين عليه، على أن يكون لمصلحة الطفل الاعتبار الأول.

٣- يجب أن يحمى الطفل من أي شكل من أشكال التمييز على أساس الدين أو المعتقد، ويجب أن ينشأ على روح التفاهم والتسامح، والصداقة بين الشعوب، والسلم والأخوة العالمية، واحترام حرية الآخرين في الدين أو المعتقد، وعلى الوعي الكامل بوجوب تكريس طاقته ومواهبه لخدمة أخيه الإنسان.

المـــــــــــــادة ((٦))

وفقاً للمادة ١ من هذا الإعلان، ورهناً بأحكام الفقرة ٣ من المادة المذكورة، يشمل الحق في حرية الفكر أو الوجدان أو الدين أو المعتقد، فيما يشمل، الحريات التالية:

[أ] حرية ممارسة العبادة أو عقد الاجتماعات المتصلة بدين أو معتقد ما، وإقامة وصيانة أماكن لهذه الأغراض.

[ب] حرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية أو الإنسانية المناسبة.

[جـ] حرية صنع واقتناء واستعمال القدر الكافي من المواد والأشياء الضرورية المتصلة بطقوس أو عادات دين أو معتقد ما.

[د] حرية كتابة وإصدار وتوزيع منشورات حول هذه المجالات.

[هـ] حرية تعليم الدين أو المعتقد في أماكن مناسبة لهذه الأغراض.

[و] حرية التماس وتلقي مساهمات تطوعية، مالية وغير مالية، من الأفراد والمؤسسات.

[ز] حرية تكوين أو تعيين أو انتخاب أو تخليف الزعماء المناسبين الذين تقضي الحاجة بهم لتلبية متطلبات ومعايير أي دين أو معتقد.

[ح] حرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد وإقامة الشعائر وفقاً لتعاليم دين الشخص أو معتقده.

[ط] حرية إقامة وإدامة الاتصالات بالأفراد والجماعات بشأن أمور الدين أو المعتقد على المستويين القومي والدولي.

المـــــــــــــادة ((٧))

تكفل الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان، في تشريع كل بلد، على نحو يجعل في مقدور كل فرد أن يتمتع بهذه الحقوق والحريات بصورة علمية.

المـــــــــــــادة ((٨))

ليس في أي من أحكام هذا الإعلان ما يجوز تأويله على أنه يقيّد أو ينتقص من أي حق محدد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان.

ملحق رقم [٣]

حرية الفكر والوجدان والدين

التعليق العام المعتمد بموجب الفقرة ٤ من المادة ٤٠

من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية*

١- إن الحق في حرية الفكر والوجدان والدين [الذي يشمل حرية اعتناق العقائد] الوارد في المادة ١٨(أ) هو حق واسع النطاق عميق الامتداد؛ وهو يشمل حرية الفكر وحرية الوجدان، وهما يتمتعان بنفس الحماية التي تتمتع بها حرية الدين والمعتقد. كما يتجلى الطابع الأساسي لهذه الحريات في أن هذا الحكم لا يمكن الخروج عنه حتى في حالات الطوارئ العامة، على النحو المذكور في المادة ٤(٢) من العهد.

٢- وتحمي المادة ١٨ العقائد التوحيدية وغير التوحيدية والإلحادية، وكذلك الحق في عدم اعتناق أي دين أو عقيدة، وينبغي تفسير كلمتي دين وعقيدة تفسيراً واسعاً. والمادة ١٨ ليست مقصورة في تطبيقها على الديانات التقليدية أو على الأديان والعقائد ذات الخصائص أو الشعائر الشبيهة بخصائص وشعائر الديانات التقليدية. ولذا تنظر اللجنة بقلق إلى أي ميل إلى التمييز ضد أي دين أو عقيدة لأي سبب من الأسباب، بما في ذلك كونها حديثة النشأة أو كونها تمثل أقليات دينية قد تتعرض للعداء من جانب طائفة دينية مهيمنة.

* صادر عن اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان في دورتها الثانية والأربعين ويدرج بالوثيقة (CCPR/C48 CRP. L/Add.26) لشرح المادة رقم ١٨ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

٣- وتميز المادة ١٨ حرية الفكر والوجدان والدين أو العقيدة عن حرية المجاهرة بالدين أو بالعقيدة، وهي لا تسمح بأي قيود أياً كانت على حرية الفكر والوجدان أو على حرية اعتناق دين أو عقيدة يختارها الشخص. فهذه الحريات تتمتع بالحماية دون قيد أو شرط، شأنها شأن حق كل إنسان في اعتناق الآراء دون تدخل من غيره، حسبما هو منصوص عليه في المادة ١٩(١). ووفقاً للمادتين ١٨(٢) و١٧ لا يمكن إجبار أي شخص على الكشف عن أفكاره أو عن انتمائه إلى دين أو عقيدة.

٤- ويجوز للفرد ممارسة حريته في المجاهرة بدينه أو عقيدته ((بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة)). وتشمل حرية المجاهرة بدين أو عقيدة في العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم مجموعة واسعة من الأفعال. ويمتد مفهوم العبادة إلى الطقوس والشعائر التي يعبر بها تعبيراً مباشراً عن العقيدة، وكذلك عدة عادات هي جزء لا يتجزأ من هذه الطقوس والشعائر. وعرض الرموز والاحتفال بالعطلات وأيام الراحة، ولا يقتصر اتباع طقوس الدين أو العقيدة وممارستها على الشعائر فحسب، بل إنه قد يشمل أيضاً عادات مثل اتباع قواعد غذائية، والاكتساء بملابس أو أغطية للرأس متميزة، والمشاركة في طقوس ترتبط بمراحل معينة من الحياة، واستخدام لغة خاصة اعتادت على أن تتكلمها إحدى الجماعات. وبالإضافة إلى ذلك، تتضمن ممارسة الدين أو العقيدة، وتدريسهما، أعمالاً هي جزء لا يتجزأ من إدارة الجماعات الدينية لشؤونها الأساسية، مثل حرية اختيار قادتها الدينيين ورجال دينها ومدرسيها، وحرية إنشاء معاهد لاهوتية أو مدارس دينية، وحرية إعداد نصوص أو منشورات دينية وتوزيعها بين جملة أمور.

٥- وتلاحظ اللجنة أن حرية كل إنسان في أن ((يكون له أو يعتنق)) أي دين أو معتقد تنطوي بالضرورة على حرية اختيار دين أو معتقد، وهي تشمل أموراً منها الحق في التحول من دين أو معتقد إلى آخر أو في اعتناق آراء إلحادية،

فضلاً عن الحق في الاحتفاظ بدينه أو معتقده، وتمنع المادة ١٨(٢) أعمال الإكراه التي من شأنها أن تخل بحق الفرد في أن يدين بدين أو معتقد أو أن يعتنق ديناً أو معتقداً، بما في ذلك التهديد باستخدام القوة أو العقوبات الجزائية لإجبار المؤمنين أو غير المؤمنين على التقيد بمعتقداتهم الدينية والإخلاص لطوائفهم، أو على الارتداد عن دينهم أو معتقداتهم أو التحول عنها. كما أن السياسات أو الممارسات التي تحمل نفس القصد أو الأثر، كتلك التي تقيد حرية الحصول على التعليم أو الرعاية الطبية أو العمل أو الحقوق المكفولة بالمادة ٢٥ وسائر أحكام العهد، تتنافى مع المادة ١٨(٢) ويتمتع بنفس الحماية معتنقو جميع المعتقدات التي تتسم بطابع غير ديني.

٦- ومن رأي اللجنة أن المادة ١٨(٤) تسمح بالتعليم في المدارس العامة في مجالات مثل التاريخ العام للديانات، وعلم الأخلاق إذا كان هذا التعليم يتم بطريقة حيادية وموضوعية. إن حرية الآباء والأوصياء الشرعيين في ضمان حصول أطفالهم على تعليم ديني وأخلاقي وفقاً لمعتقداتهم، والواردة في المادة ١٨(٤)، تتعلق بضمان حرية تعليم دين أو عقيدة، وهو ضمان مذكور في المادة ١٨(١).

وتلاحظ اللجنة أن التعليم العام الذي يشمل تلقين تعاليم دين معين أو عقيدة معينة هو أمر لا يتفق مع المادة ١٨(٤) ما لم يتم النص على إعفاءات أو بدائل غير تمييزية تلبي رغبات الآباء والأوصياء.

٧- ووفقاً للمادة ٢٠، لا يجوز أن تكون المجاهرة بالديانات أو المعتقدات بمثابة دعاية للحرب أو دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف، وكما ذكرت اللجنة في تعليقها العام ١١(١٩)، من واجب الدول الأطراف أن تسن قوانين لحظر هذه الأعمال.

٨- ولا تسمح المادة ١٨(٣) بتقييد حرية المجاهرة بالدين أو العقيدة إلا إذا كان القانون ينص على قيود ضرورية لحماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو

الصحة العامة، أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية، ولا يجوز تقييد تحرر الفرد من الإرغام على أن يدين بدين أو معتقد أو أن يعتنق ديناً أو معتقداً، وحرية الآباء والأوصياء في كفالة التربية الدينية أو الأخلاقية لأبنائهم، وينبغي للدول الأطراف، لدى تفسير نطاق أحكام القيود الجائزة، أن تنطلق من ضرورة حماية الحقوق المكفولة بموجب العهد، بما في ذلك الحق في المساواة وعدم التمييز لأي سبب من الأسباب المحددة في المواد ٢ و٣ و٢٦. والقيود المفروضة يجب أن ينص عليها القانون كما يجب عدم تطبيقها على نحو يبطل الحقوق المكفولة في المادة ١٨.

وتلاحظ اللجنة أنه ينبغي تفسير الفقرة ٣ من المادة ١٨ تفسيراً دقيقاً. فلا يسمح بفرض قيود لأسباب غير محددة فيها، حتى لو كان يسمح بها كقيود على حقوق أخرى محمية في العهد، مثل الأمن القومي. ولا يجوز تطبيق القيود إلا للأغراض التي وضعت من أجلها، كما يجب أن تتعلق مباشرة بالغرض المحدد الذي تستند إليه وأن تكون متناسبة معه. ولا يجوز فرض القيود لأغراض تمييزية أو تطبيقها بطريقة تمييزية، وتلاحظ اللجنة أن مفهوم الأخلاق مستمد من تقاليد اجتماعية وفلسفية ودينية عديدة؛ وعليه يجب أن تستند القيود المفروضة إلى حرية المجاهرة بالدين أو المعتقد بغرض حماية الأخلاق إلى مبادئ غير مستمدة حصراً من تقليد واحد، يتمتعون بحقوقهم في المجاهرة بدينهم أو معتقدهم إلى أقصى حد يتمشى مع الطابع المحدد للقيود. وينبغي أن تقدم تقارير الدول الأطراف معلومات عن كامل نطاق وآثار القيود المفروضة بموجب المادة ١(٣)، سواء منها القيود المستندة إلى القانون أو التي يتم تطبيقها في ظروف محددة.

٩- إن الاعتراف بديانة ما باعتبارها دين الدولة أو الدين الرسمي أو التقليدي، أو باعتبار أن أتباعها يشكّلون أغلبية السكان، يجب ألا يؤدي إلى إعاقة التمتع بأي حق من الحقوق المنصوص عليها في العهد، بما في ذلك المادتان ١٨ و٢٧، كما يجب ألا يؤدي إلى أي تمييز ضد أتباع الديانات الأخرى أو

الأشخاص غير المؤمنين بأي دين، وبشكل خاص فإن بعض التدابير التي تميز ضد غير المؤمنين، مثل التدابير التي تقصر الأهلية للعمل في الحكومة على من يدينون بالديانة المهيمنة، أو التي تعطي امتيازات اقتصادية لهؤلاء أو التي تفرض قيوداً خاصة على ممارسة ديانات أخرى، تتعارض مع حظر التمييز القائم على أساس الدين أو العقيدة ومع ضمان التساوي في التمتع بالحماية المنصوص عليه في المادة ٢٦، والتدابير المنصوص عليها في الفقرة ٢ من المادة ٢٠ من العهد تمثل ضمانات مهمة تحمي من انتهاكات حقوق الأقليات الدينية وسائر المجموعات الدينية في مجال ممارسة الحقوق التي تكفلها المادتان ١٨ و٢٧، ومن أعمال العنف أو الاضطهاد الموجهة ضد تلك المجموعات.

وتريد اللجنة أن تحاط علماً بالتدابير التي تتخذها الدول الأطراف المعنية لحماية ممارسة جميع الأديان أو العقائد من الانتهاك ولحماية أتباع هذه الأديان والعقائد من التمييز، وبالمثل فإن حصول اللجنة على معلومات فيما يتعلق بحقوق الأقليات الدينية بموجب المادة ٢٧ هو أمر ضروري لكي تقيّم اللجنة مدى قيام الدول الأطراف بإعمال حرية الفكر والوجدان والدين والعقيدة. ويتعين على الدول الأطراف المعنية أيضاً أن تضمَّن تقاريرها معلومات تتعلق بالممارسات التي تعتبر في قوانينها وأحكامها القضائية أموراً يعاقب عليها القانون بوصفها تجديفية.

١٠- وإذا كانت مجموعة من المعتقدات تعامل كإيديولوجية رسمية في الدساتير واللوائح، أو في إعلانات الأحزاب الحاكمة، إلخ... أو في الممارسة الفعلية، فإن هذا يجب ألا يؤدي إلى إعاقة الحريات المنصوص عليها في المادة ١٨ أو أي حقوق أخرى معترف بها بموجب العهد، أو إلى أي تمييز ضد الأشخاص الذين لا يقبلون الإيديولوجية الرسمية أو يعارضونها.

١١- وقد طالب الكثير من الأفراد بالحق في رفض أداء الخدمة العسكرية (الاستنكاف الضميري) على أساس أن هذا الحق ناشئ عن حرياتهم بموجب المادة ١٨. واستجابة لهذه المطالب، عمد عدد متزايد من الدول، في قوانينها

الداخلية، إلى منح المواطنين الذين يعتنقون اعتناقاً أصيلاً، ديانات ومعتقدات تحظر أداء الخدمة العسكرية إعفاءً من الخدمة العسكرية الإجبارية، والاستعاضة عنها بخدمة وطنية بديلة، والعهد لا يشير صراحة إلى الحق في الاستنكاف الضميري، بيد أن اللجنة تعتقد أن هذا الحق يمكن أن يستمد من المادة ١٨ لأن الإلزام باستخدام القوة بهدف القتل يمكن أن يتعارض بشكل خطير مع الحق في حرية الوجدان والحق في المجاهرة بالمعتقدات الدينية وغيرها من المعتقدات، والتعبير عنها، وعندما يعترف القانون أو العرف بهذا الحق، لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً من الخدمة العسكرية على أساس طبيعة معتقداتهم الشخصية، وبالمثل، لا يجوز التمييز ضد المستنكفين ضميرياً بسبب تخلفهم عن أداء الخدمة العسكرية، وتدعو اللجنة الدول الأطراف إلى تقديم التقارير عن الشروط التي يمكن بموجبها إعفاء الأشخاص من الخدمة العسكرية استناداً إلى حقوقهم بموجب المادة ١٨، وعن طبيعة الخدمة الوطنية البديلة ومدتها.

* * *

ملحق رقم (٤)

الخط الهمايوني الصادر

من الباب العالي عام ١٨٥٦م

في عام ١٨٥٦م أصدر السلطان العثماني " الخط الهمايوني" ضمن قوانين "إصلاح" أحوال الأقليات " التي تعيش تحت مظلة الدولة العثمانية. ولقد كان وقتها بمثابة فرمان يقنن المساواة بين المسلم وغير المسلم في قضايا عديدة. وهو ما يعتمد عليه البعض في بلادنا.. في كل مرة يتم فيها بناء كنيسة أو ترميمها، والنص بعد المقدمة كالآتي:

" لما كان من أقدم أفكاري الخيرية السلطانية تحصيل سعادة الأحوال لصنوف تبعتي الشاهانية التي هي وديعة الباري ليدي المؤيدة الملوكانية استكمالها من كل جهة شوهدت و لله الحمد بكثرة وافرة أثمار هممي الخصوصية الشاهانية التي ظهرت في هذا الباب منذ يوم جلوسي الهمايوني المقرون باليمين، و قد أخذت معمورية ملكنا وثروة ملتنا في الازدياد من وقت إلى وقت إلا أنه لما كانت عدالتي السلطانية تطلب تجديد وتأكيد النظامات الخيرية التي توقفت بوضعها وتأسيسها لحد الآن لإيصال الحالة الواقعة لشان دولتنا العلية واللائقة للموقع العالي المهم الذي حازت عليه بحق فيما بين الشعوب المتمدنة إلى درجة الكمال ولاسيما الآن حيث تضاعف بعناية الله تعالى تأكيد الحقوق السنية التي لدولتي العلية في الخارج، بحسب تأثير المساعي الجميلة من حمية عموم تبعتي الشاهانية وهمة ومعاونة نواب الدول المفخمة الخيرية التي هي معنا باتفاق خاص باهر الإخلاص على ما يجعل هذا العصر مبدأ زمان مقرون بالخير لدولتنا العلية أصبح من اقتضاء إرادة مراحمي المعتادة الملوكانية أن تترقى آناً فآناً في الداخل أيضاً الأسباب والوسائل المستلزمة لتزايد قوة ومكنة سلطتي السنية وتحصيل سعادة الأحوال

الكاملة من كل وجه لجميع صنوف تبعتي الشاهانية المرتبطين مع بعضهم بالروابط القلبية الوطنية والمتساوين في نظر معدلة شفقتي الملوكانية وبناء على ذلك قد صدرت إرادتي العادلة السلطانية بإجراء الخصومات الآتية وهي:

بما أن تلك التأمينات التي صار الوعد والإحسان بها من طرفي الأشرف السلطاني لأجل أمنية النفوس والأموال وحفظ الناموس في حق جميع تبعتي الموجودين في أي دين ومذهب كان بدون استثناء بموجب خطي الهمايوني الذي تلي في كل خانة وقد جرى الآن تأكيدها وتأييدها مع التنظيمات الخيرية يجب اتخاذ التدابير المؤثرة لأجل إخراجها بكمالها إلى الفصل أما الامتيازات والمعافيات الروحانية جميعاً التي أعطيت من طرف أجدادي العظام أو أحسن بها في السنين الأخيرة إلى جماعة المسيحيين وباقي التبعة الغير مسلمة الموجودين في مملكتي المحروسة الشاهانية فقد صار تقرباها وإبقاؤها الآن أيضاً إنما يلزم أن تحصل المبادرة فقط إلى روية امتيازات كل جماعة من المسيحيين والتبعة الغير المسلمة ومعاينة امتيازاتهم الحاضرة بظرف مهلة معينة وتحصل المذاكرة في إصلاحاتها التي أوجبها الوقت وآثار التمدن والمعارف المكتسبة في مجالس مخصوصة تشكل في البطرخانات بإرادتي واستحساني الملوكي تحت نظارة بابنا العالي وتجبر على عرضها والإفادة عنها إلى بابنا العالي ويصير توفيق الرخصة والإقرار اللذين صار التكرم بإعطائهم من طرف حضرة ساكن الجنان السلطان أبي الفتح محمد خان الثاني ومن خلفائه العظام إلى البطاركة وأساقفة المسيحيين للحال والموقع الجديد الذي صار عليه التأمين به لهم من هبات فتوتي السلطانية ومن بعد أن تصلح أصول انتخاب البطاركة الجاري والحالة هذه يصير كذلك إجراء أصول تنصيبهم و تعيينهم لمدة حياتهم تطبيقاً إلى أحكام براءة البطركية العلية بالصحة والتمام، وحين نصب البطرك أو المطران والمرخص والأبيسكوبوس والحاخام يقتضي أن يفوا الأصول التحليفية تطبيقاً إلى صورة يحصل القرار عليها فيما بين بابنا العالي ورؤساء الجماعات المختلفة

الروحيين ثم يصير منح الجوائز والعادات التي تعطى إلى الرهبان تحت أي صورة واسم كان بالكلية ويتخصص عرضها معينة إلى البطاركة ورؤساء الجماعات وكذلك يتعين معاشات إلى باقي الرهبان وعلى وجه الحقانية بالنظر إلى أهمية رتبهم ومناصبهم بحسب القرار الذي يعطى بعد الآن، وتحال إدارة المصالح الملية المختصة بحماية المسيحيين وباقي التبعية الغير المسلمة لحسن محافظة مجلس مركب من أعضاء منتخبة فيما بين رهبان كل جماعة وعوامها بدون أن يحصل إيراث سكنته إلى أرزاق وأموال الرهبان منقولة كانت أو غير منقولة ولا ينبغي أن يقع موانع في تعمير وترميم الأبنية المختصة بإجراء العبادات في المداين والقصبات والقرى التي جمع أهاليها من مذهب واحد ولا في باقي محلاتهم كالمكاتب والمستشفيات والمقابر حسب هيئتها الأصلية لكن إذ لزم تجديد محلات نظير هذه فيلزم عندما يستصوبها البطرك أو رؤساء الملة أن تعرض صورة رسمها وإنشائها مرة إلى بابنا العالي لكي تقبل تلك الصورة المعروضة ويجري اقتضاؤها على موجب تعلق إرادتي السنية الملكونية أو تتبين الاعتراضات التي ترد في ذلك الباب بظرف مدة معينة إذا وجد في محل جماعة أهل مذهب واحد منفردين يعني غير مختلطين بغيرهم فلا يقيدوا بنوع ما عدا إجراء المنصوصات المتعلقة بالعبادة في ذلك الموضع ظاهراً وعلناً أما في المدن والقصبات والقرى التي تكون أهاليها مركبة من جماعات مختلفة الأديان فتكون كل جماعة مقتدرة على تعمير وترميم كنائسها ومستشفياتها ومكاتبها ومقابرها اتباعاً للأصول السابق ذكرها في المحلة التي تسكنها على حدتها متى لزمها أبنية يقتضي إنشاؤها جديداً يلزم أن تستدعى بطاركتها أو جماعة مطارنتها الرخصة اللازمة من جانب بابنا العالي فتصدر رخصتنا عندما لا توجد في ذلك موانع ملكية من طرف دولتنا العلية والمعاملات التي تتوقع من طرف الحكومة في مثل هذه الأشغال لا يؤخذ عنها شيء وينبغي أن تؤخذ التدابير اللازمة القوية لأجل تأمين من كانوا أهل مذهب واحد مهما بلغ عددهم ليجروا

مذهبهم بكل حرية، **ثم تمحى وتزال مؤبداً من المحررات الديوانية جميع التعبيرات والألفاظ والتمييزات التي تتضمن تدني صنف آخر من صنوف سلطنتي السنية بسبب المذاهب أو اللسان أو الجنسية ويمنع قانوناً استعمال كل نوع تعريف وتوصيف يوجب الشين والعار أو يمس الناموس سواء كان بين أفراد الناس أو من طرف المأمورين، ولما كانت قد جرت فرائض كل دين ومذهب يوجد في ممالكي المحروسة بوجه الحرية** ألا يمنع أحد أصلاً من تبعتي الشاهانية عن إجراء فرائض ديانته **ولا يعين من جراء ذلك جوراً ولا أذية** ولا يجبر أحد على ترك ديانته ومذهبه **أما انتخاب ونصب مأموري سلطنتي السنية وخدامها فهو منوط بتبعتي وإرادتي الملوكانية وبما أن جميع تبعة دولتي العلية من أية ملة كانوا** سوف يقبلون في خدمة الدولة ومأمورياتها فيستخدمون في المأموريات امتثالاً إلى النظامات المرعية الإجراء **في حق العموم بحسب أهليتهم وقابليتهم والذين هم من تبعة سلطنتي السنية** يقبلون جميعاً **عندما يكون الشرائط المقررة سواء كان** من وجهة السن أو الامتحانات **من النظامات الموضوعة للمكاتب بدون فرق ولا تمييز في كاتب دولتي العلية العسكرية والملكية وعدا ذلك تكون كل جماعة مأذونة بعمل مكاتب ملية للمعارف والحرف والصنائع لكن تكون أصول تدريس مثل هذه المكاتب العامة وانتخاب معلميها تحت نظارة وتفتيش مجلس معارف مختلط منصوبة أعضاؤه من طرفي الشاهاني** أما بجميع الدعاوى التي تحدث فيما بين أهل الإسلام والمسيحيين وباقي التبعة الغير المسلمة **أو بين التبعة المسيحية وبين باقي تابعي المذاهب المختلفة الغير المسلمة تجارية كانت أو جنائية** فتحال إلى دواوين مختلطة والمجالس التي تعقد بين طرف هذه الدواوين لأجل استماع الدعوى تكون علانية **بمواجهة المدعى عليه والشهود الذين يقيمانهم ينبغي أن يصادقوا على تقاريرهم الواقعة دائماً واحدة فواحدة** بيمين يجرونه حسب اعتقادهم **ومذاهبهم أما الدعاوى العائدة إلى الحقوق العادية فينبغي أن ترى شرعاً أو**

نظاماً بحضور الوالي وقاضي البلدة في مجالس الأيالات والألوية المختلطة أيضاً المحاكمات الواقعة في هذه المحاكم والمجالس علناً وأما الدعاوى الخاصة مثل الحقوق الإرثية فيما بين شخصين من المسيحيين وباقي التبعة الغير المسلمة فتحال على أن ترى إذا أراد أصحاب الدعوى بمعرفة البطرك أو الرؤساء والمجالس وينبغي تتميم أصول ونظامات المرافعات أن تجرى في الدواوين المختلطة بمقتضى قوانين المحاذاة والتجارة بأسرع ما يمكن ثم تضبط وتدون وتنشر وتعلن مترجمة بالألسن المختلفة المستعملة في ممالكي المحروسة الشاهانية، وتحصل المباشرة من طرف مدة قليلة لأن تتصلح بقدر الإمكان كل السجون المخصوصة لحبس وتوقيف أصحاب مظنة السوء أو المستحقين التأديبات الجزائية مع إصلاح أصول الحسبية في جميع المحلات لأجل توفيق الحقوق الإنسانية مع حقوق العدالة، وتلغى وتبطل بكل حال أيضاً كل أنواع المجازاة الجسمانية بتمامها وكافة المعاملات التي تمثل الأذية والأضرار في الحبوس ما عدا المعاملات الموافقة للنظامات الانضباطية الموضوعة من جانب سلطنتي السنية وما يحصل من التي تقع خلافاً لذلك وزجرها بكل منع الحركات شدة ويجري تكدير المأمورين الذين يأمرون بها الأشخاص الذين يجرونها فعلاً وتأديبهم بمقتضى قانون الجزاء أيضاً وينبغي أن تنتظم أمور الضبطية في دار سلطنتي السنية والأيالات والبلاد والقرى بصورة أمينة صحيحة وقوية لمحافظة أموال جميع تبعتي الملوكانية أصحاب السكنية وأرواحهم، وكما أن مساواة الويركو توجب مساواة باقي التكاليف، كذلك المساواة الحقوقية تستلزم المساواة في الوظائف أيضاً فينبغي أن يكون المسيحيون وباقي التبعة الغير المسلمة مجبرين أن ينقادوا إلى القرار المعطى أخيراً بحق إعطاء الحصة العسكرية مثل أهل الإسلام، وتجري في هذا الخصوص أصول المعاقبة المعفية من الخدمة الفعلية إما بإعطاء البدل وإما بإعطاء دراهم نقدية وتعمل النظامات اللازمة بحق صورة استخدام التبعة عدا الإسلام فيما بين صنوف العسكرية وتنشر وتعلق في

أقرب وقت أمكن، وأن يتوضح أمر انتخاب الأعضاء الذين يوجدون في مجالس الأيالات والألوية من الإسلام والمسيحيين وغيرهم بصورة صحيحة، وتحصل مطالعة استحصال الوسائل المؤثرة بأمر التشبث بإصلاحات النظامات الكائنة بحق صورة تركيب وتشكيل هذه المجالس لأجل حصول التأمين على ظهور الآراء المستقيمة، فتعلم دولتي العلية نتيجة الآراء، وما يعطى من الحكم والقرار على وجه الصحة وتعامل على ذلك وبما أن القوانين الكائنة بحق قضايا بيع الأملاك والتصرف في العقارات متساوية بحق تبعتي الملوكانية كافة فمن يمن أن تعمل الصور التنظيمية فيما بين سلطنتي السنية والدول الأجنبية تعطي المساعدة للأجانب أن يتصرفوا في الأملاك أيضاً بحسب اتباع قوانين دولتي العلية وامتثال نظامات الضابطة البلدية وإعطائهم أصل التكاليف التي تعطيها الأهالي الوطنيين، أما الويركوو والتكاليف التي تطرح على جميع تبعة سلطنتي السخية فيما إنها تؤخذ بصورة واحدة غير منظور فيها إلى الصنف والمذهب ينبغي أن تحصل المطالعة والمذاكرة بالتدابير السريعة لإصلاح سوء الاستعمالات المتوقعة أخذ واستيفاء هذه التكاليف والأعشار خاصة، وتجرى أصول أخذ الويركو شيئاً فشيئاً على خط مستقيم، وتؤخذ هذه الصورة إذا كانت قابلة للأخذ عوض أصول إلزام إيرادات دولتي العلية، ومادامت الأصول الحالية جارية ينبغي أن يمتنع مأمور دولتي العلية وأعضاء المجالس من التعهد بإحدى الالتزامات التي تجرى مزايدتها علناً أو أخذ حصة منها، ويشدد في المجازاة على ذلك ثم توضع وتتعين التكاليف المحلية أيضاً في صورة لا توجب الخلل في المحصولات ولا تمنع التجارة الداخلية مهما أمكن، ويضم على المبالغ المناسبة التي يصير تعينها وتخصيصها لأجل الأمور النافعة الويركو المخصوص الذي سوف يصير موضعه وتأسيسه في الأيالات والسناجق التي تستفيد من الرق والمسالك الذي يصير إنشاؤها وإحداثها براً وبحراً ولما كان قد عمل أخيراً نظام مخصوص ينسق تنظيم وإدارة دفتر إيرادات ومصروفات

سلطنتي السنية في كل سنة ينبغي أن يحصل الاعتناء بإجراء أحكامه بتعاملها وتحصل المباشرة بحسن تسوية المعاشات المخصوصة لكل من المأموريات وتجلب مخصوصاً من طرف جلالة مقام وكالتي المطلقة رؤساء كل جماعة والمأمور المعين لها من طرفي الأشرف الشاهاني لكي يوجدوا في المجلس العالي عند التذكر في المواد العائدة والراجعة لعموم تبعة سلطنتي السنية، وهؤلاء المأمورون يتعينون لسنة واحدة، وعندما يتبدلون في مأمورياهم يجرى تحليفهم وينبغي أن أعضاء المجلس العالي يفحصون ويفيدون في اجتماعاهم العلية والتي هي فوق العادة عن آرائهم ومطالعتهم باستقامة، ولا يحصل لهم تكدير أصلاً من جراء ذلك، وتجرى أحكام القوانين الموضوعة فيما يخص الإفساد والارتكاب والاعتساف توفيقاً إلى أصولها المشروعة بحق جميع تبعة سلطنتي السنية من أي صنف كانوا أو في أية مأمورية وجدوا، ويصير تصحيح أصول سكة دولتي العلية وتعمل أشياء توجب الاعتبار لأمورها المللية كالباتكات وتعيين الرأس المال المقتضى إلى الخصومات التي من منبع الثروة المادية لملكتي المحروسة الشاهانية، وتفتح الطرق والجداول المقتضبة لأجل نقل محصولات ممالكي الشاهانية وتجرى التسهيلات الصحيحة بمنع الأسباب الحائلة دون توسيع أمر الزراعة والتجارة، ويلتفت إلى استفادة المصارف والعلوم والرأس المال لأجل ذلك من أوروبة وتوضع في موقع الإجراء شيئاً فشيئاً مع النظر المدقق في أسبابها فأنت إذن أيها الصدر الأعظم الممدوح الشيم المشار إليه أنت أعلن وأشع فرماني هذا الجليل العنوان الملوكاني حسب أصوله في دار السعادة، وفي كل طرف من ممالكي الشاهانية، وابذل جل الهمة بإجراء مقتضيات الخصوصيات المشروعة على المبين واستحصال واستكمال الأسباب اللازمة والوسائل القوية، لأن تكون أحكامه الجليلة منذ الآن مرعية الإجراء على الدوام والاستمرار وهكذا اعملوا ...

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب الدكتور حيدر إبراهيم علي

على مبحث

الدكتور ميلاد حنا

ثانياً

تعقيب الدكتور ميلاد حنا

على مبحث

الدكتور حيدر إبراهيم علي

تعـقـيب على مبحث
الدكتور ميلاد حنا

الدكتور حيدر إبراهيم علي

يبدو أن موضوع الأقليات سيظل محرجاً ومربكاً للمثقفين العرب مهما كانت مواقفهم السياسية ومنطلقاتهم الفكرية. ويشترك في ذلك التقـدمي والمحـافظ، الليبرالي والشمولي، الماركسي والقومي والإسلامي. وذلك لأن مشكلة الأقليات تدخل في منطقة تعاني من مواجهتها الشخصية الفردية والثقافة العربيتين: اختبار أو محنة الحرية الحقيقية الكاملة، والتي تعني حق الاختلاف وقبول الآخر المختلف والتعايش معه. فالعربي – عموماً – حذر ومنعزل وخائف بسبب الشعور الدائم بأنه تخلف نتيجة مؤامرة لم تتوقف بعد، بل تغير جلدها الخارجي فقط، وتبقـى حية ونشطة تهدده باستمرار. ونتيجة ذلك أن يعجز العربي عن نقـد الـذات، وبالتأكيد يتحفز لمواجهة أي نقد يأتي من الآخرين ويتسلح بكـل المسـوغات والذرائع. ولأن مشكلة الأقليات من المحرمات نجد أن من يقاربها غالباً ما يحصِّن نفسه بكثير من آليات التقية وعدم المواجهة، وفتح باب الاحتمالات والتراجع، أو إعادة تفسير ما قيل بطريقة جديدة تخرجه من أي مآزق ممكنة.

يعتبر الدكتور ميلاد حنا من أكثر المفكرين العرب الذين كتبوا وتحدثوا عـن التسامح والتعايش وقبول الآخر، وعن ثقافة الاختلاف والحوار. وكل هذا يمثل الحلول للمشكلة، ولكن الاهتمام بأصل تطور المشكلة لا يتناسب مع الحماس لما يجب أن يكون. ولذلك، غالباً ما تجيء كتابات الدكتور ميلاد حنا أقـرب إلى التفكير الرغائبي أو الإرادي منها إلى التحليل الواقعي. ففي دراسته الحالية حلـق

بنا بعيداً في التاريخ واستعرض قصة الحضارة عبر ألفي عام وتابع نشأة الكنيسة. كل هذه معلومات قد تكون مفيدة ولكن لا تساعد في فهم الحاضر الملموس، إذ غالباً ما يؤدي مثل هذا التوسع والانتشار إلى الإضرار بالمشكلة حين تكون محددة. إذ يتداخل الذاتي والموضوعي، الثانوي والأساسي، الخاص والعام، المحلي والعام وقد وقعت الدراسة - وللأسف - في هذا اللبس والتداخل بسبب الإسهاب وكثرة القضايا، وضاعت مني خيوط العلاقة بين الأقليات والحريات خاصة وقد اختار الكاتب الأقباط نموذجاً. وتوقعت بحكم كون الكاتب جزءاً من هذه المجموعة وبالتالي ليس ملاحظاً خارجياً قد تغيب عنه كثيراً من الحقائق لوجود حواجز أو انفصال ما. وفي الوقت نفسه لن تسمح له أكاديميته ومنهجه العلمي من الاندماج العاطفي. ولكن الكاتب فضل الحياد والحذر بإفراط جعله يلجأ إلى عنوان رومانسي يفصح بالفعل عن مضمون الدراسة التي أسماها: «البلسم الثقافي لترطيب الأقليات من التعالي التاريخي إلى التآخي المستقبلي». ويقول إنه اختار هذه التسمية «لأن مشاكل الحب والكراهية لا تعالج بالقنابل والصواريخ بل من خلال قناعات فكرية» (١٢٠-١٢١). العلاقة أكثر تعقيداً من الحب والكراهية إذ هي صراع مصالح وقوى اجتماعية حول السلطة والثروة والنفوذ، ويدخل فيها الاستغلال والاضطهاد والاستبعاد ولا يمكن اختزالها في الحب والكراهية فهذه نتائج تتراكم لأسباب أكثر عمقاً وأحياناً عدائية.

يميل الكاتب إلى تعريف يركز على الأقليات باعتبارها ظاهرة ثقافية، يقول: «فإن مشكلة الأقليات في جوهرها ثقافي إنساني معرفي» (١٣٣) هذا تعريف شديد العمومية لأن المؤلف لم يفصح عن مقصده بكلمات مثل إنساني ومعرفي. فهذه الظاهرة، من تحصيل الحاصل أن تكون إنسانية بسبب تعقد العلاقات الاجتماعية وإدراك الأدوار والمراكز والمكانة، ولا أدري ما المقصود بأن جوهرها معرفي؟ أخشى تأويل ما يقصده الدكتور فهذا كلام يوحي بأن علاقات الأقلية والأغلبية هم مجرد تصور ذهني بحت. وأظن أن هذا ما يفسر إصرار الكاتب

وتركيزه على الجوانب الثقافية والفكرية في الحل. ومن هنا دعواتــه للتــآخي والحوار. وكأنه يرى المشكلة مجرد عقدة تاريخية، لذلك لم يركز على تغيير الواقع المادي أولاً لكي يؤثر ذلك في الثقافة والفكر والمعرفة التي تنتج شعور الدونية أو التعالي. هذه العلاقة بين الواقع وانعكاسه في الذهن ليست ميكانيكية ولا مرآوية ولكنها وسيلة علمية يعتمد عليها في تفسير العالم لتغييره. يقول الكاتب: «وعلى أي حال فإن هذا التاريخ قد مضى وانتهى بخيره وشره، ومـــن هنـــا تتولـــد – بالقناعة وليس القهر – على الأقل فيما يتعلق بالأقليات الدينيـــة (مســـيحية أو إسلامية) وفي إطار العالم العربي، فنقدم فكر وثقافـــة التـــآخي، فهـــو الحـــل المستقبلي». (ص ١٣٤).

تحتل قصة الحضارات حيزاً كبيراً من الدراسة، كاد يخرجها تماماً من موضوع الحوار أي الأقليات والحريات في الوطن العربي، لأسباب عديدة أهمهـــا إغفـــال موضوع الحرية يضاف إلى ذلك أن الأحـــداث المـــذكورة وأغلبـــها حـــروب ونـــزاعات ليس مبعثها صراع الأقلية والأغلبية. ولكنها تمثل صراع حضـــارات بامتياز، فالتوسع والغزو وبناء الإمبراطوريات كان يلتهم شـــعوباً ومســـاحات واسعة. فهو يرى: «أن وضع الأقليات على مستوى العالم أو في إطار أي منطقة أو حضارة. هو إفراز مجتمعي جاء نتيجة سياق تاريخي، بعضه نمـــا مـــع قصـــة الحضارة ذاتها عبر التاريخ المسجل في أوقات السلم والبعض الآخر ظهـــر مـــع صراعات وحروب سنشير إليها» (ص ١٣٦). أشكال الصراع بين المجموعـــات البشرية قبل ألفي عام لا تندرج بدقة ضمن الأقليات؛ لأن هذه الظاهرة حديثـــة نسبياً ترتبط بالتوسع الكولونيالي، وظهور القومية، وقيام الدول الوطنية، وانتشار نظريات علمية في الوراثة والتطور والبقاء للأصلح التي استعانت بها نظم فاشـــية ونازية وعنصرية سادت ما بعد ثلاثينيات القرن الماضي. ويمكن القـــول بـــأن موضوع الأقليات بدأ قبل الحرب العالمية الثانية مع أدولف هتلـــر واســـتمر في الفصل العنصري بجنوب إفريقيا وروديسيا ثم اتسع وتعمق مع نهاية الاســـتعمار

التقليدي ونشوء الدول الجديدة أو حديثة الاستقلال خاصة بعد ستينيات القرن الماضي.

كان الإسهام المتوقع لدراسة الدكتور ميلاد حنا هو أن يقدم دراسة حالة معمقة عن وضع الأقباط في مصر، وهو خير من يقدم هذه المساهمة لأسباب معلومة للجميع. وبالفعل بدأ في الفصل الخامس (ص ٢٠٠) في عرض القضية، رغم أنه قد أسهب في استعراض الاضطهاد الديني تاريخياً وفي تطور الكنيسة المسيحية، من الصفحة (١٣٦) وحتى الصفحة (١٩٩). وقد حاول الكاتب إثبات حقيقة هامة نعتمدها بدورنا في فهم خصوصية الحالة القبطية، وهو أن المصريين عنصر واحد ويرفض - عن حق - اكليشية: عنصريّ الأمة. ولكن هذا لا يمنع وجود مشكلات ومطالب وتوترات لا بد لها من حلول قومية وعلمية. وفي هذا السياق يكتب دكتور بباوي: «فالأقباط والمسلمون عنصر واحد هو العنصر المصري وليسا عنصرين كما يدعي البعض، فلا يوجد عنصران في مصر ولكن عنصر واحد. فالمصريون مصريون قبل دخول الديانة المسيحية في مصر عام ٥٥م، وقبل دخول الديانة الإسلامية مصر في عام ٦٤٠م، وهم كذلك مصريون بعد دخول الديانات؛ لذلك فإن حلول المشاكل يجب أن تكون صناعة مصرية مع رفض التدخل الأجنبي في العلاقة بين المصريين سواء أكانوا مسلمين أو أقباط»[1]. وقد صدر كتاب لبباوي مؤخراً وقدم دراسة رصينة فهو من عنوانه يبرز دعوة لمواجهة المشاكل وإيجاد حلول لها. فالكثيرون يتهربون أو يُنكرون وجود مشكلات، وقد يبالغ البعض في حجم وعمق هذه المشكلات كما يفعل أقباط المهجر. فالقضية صارت عرضة لتطرف يضر بالحقيقة وهذا ما يستوجب إعادة النظر في طريقة التناول وأبعاد الانحيازات بأشكالها ومضامينها المختلفة.

(١) نبيل لوقا بباوي: مشاكل الأقباط في مصر وحلولها، القاهرة، الأهرام ٢٠٠١م، ص ٤ - ٥.

نتفق مع القائلين بوجود مشكلات عامة قد تكون ضمن أسباب مشكلات دول العالم الثالث في إدارة مجتمعاتها، وقد تطال هذه المشكلات جميع المواطنين ليس بسبب دينهم أو ثقافتهم. ويتوقف «بباوي» عند مشكلات خاصة وقضايا يرى أنها في حاجة إلى معالجة مع مراعاة التوازنات التي يجب أن تراعيها الحكومة ووضع الثقافة الموروثة في الاعتبار، وأن يقبل الأقباط جزئية متدرجة، وأن تتم الحلول في جو التسامح والحوار وضمن حقوق المواطنة الواضحة والمحددة، مما يمكنهم من الاندماج في الجماعة الوطنية دون أي عزلة أو عزل. ويحدد «بباوي» أهم المشكلات في: الخط الهمايوني في بناء وترميم الكنائس، إذاعة القداس وصلاة الجمعة في الإذاعة والتلفزيون، إعادة الأوقاف القبطية، تعداد الأقباط في مصر والمهجر، مشكلة اختيار الوزراء والمناصب المختلفة بناءً على الكفاءة بعيداً عن المعيار الطائفي، المادة الثانية من الدستور باعتبار الشريعة مصدر التشريع، مشكلة التجاهل الإعلامي والتعليمي لتاريخ الأقباط ضمن تاريخ مصر، تنقية الخطاب الديني الإسلامي والمسيحي من التعصب، مشكلة تمثيل الأقباط في البرلمان، وأخيراً مشكلة ما أسماه «تعدي المتأسلمين على الأقباط ومكافحة الإرهاب داخلياً ودولياً»[1] .

لم يستطع الدكتور ميلاد حنا تقديم الحالة القبطية بطريقة تجعل من حلها نموذجاً تحتذي به كل الدول العربية باعتبار أن تأثير مصر يظل قوياً وموحياً. وسبب ذلك لا يرجع إلى أي قصور في قدرات الدكتور ولكن «ميلاد» صار مشغولاً بالحل الكوني أو العالمي لموضوع الأقليات أي حوار الحضارات أو الديانات ثم يتم الحل - حسب رأيه - آلياً حين تتعايش شعوب العالم بدون تعصب أو تطرف. وهذه الأمنيات تصبح ممكنة فقط حين نتعامل مع كل حالة في سياقها الاجتماعي والتاريخي الخاص والمحدد. لذلك لا يساعد التعميم سواءً في مصر أو في أي دولة أخرى، لأنه لا يمسك بمفاصل المشكلة داخل المجتمع.

---

(١) نبيل لوقا بباوي، المصدر السابق، ص ١٠ وما بعدها.

والبداية الصحيحة هي الإقرار بوجود المشكلة أصلاً أي المواجهة وعدم البحث عن المسوغات وإخفاء الحقائق.

* * *

تشهد فترة ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١م موجة عدائية لا تخلو من عنصرية تجاه العرب والمسلمين وتحميلهم تبعة الإرهاب والفوضى التي يشهدها العالم. وهذا المناخ يمثل تهديداً حقيقياً للأبعاد الإيجابية للعولمة، وهي حركة البشر وامتزاجهم وتفاعلهم كشعوب وثقافات متعددة ومتنوعة. فالخوف الآن من الانكماش والعزلة والعنصرية المضادة أو الدفاعية، وهنا يفقد العالم فرصة التقارب والتفاهم بطريقة مباشرة ومؤثرة وتبقى معرفة الآخر فقط من خلال وسائل الإعلام التي تخطت كل الحدود. وسوف تخسر الأقليات العربية والإسلامية في الغرب وضعيتها المستفيدة من دساتير البلدان الأوربية والغربية عموماً. والحل لا يكمن في عقد ندوات ومؤتمرات عن حوار الحضارات، ولكن في تبني الدول العربية والإسلامية المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والقضاء على التمييز بسبب العرق أو الدين أو المعتقد أو الثقافة. هذه المجتمعات والدول هي الآن الأكثر حاجة لتبني هذه المواثيق وتطبيقها في الداخل ثم المطالبة بالتنفيذ في الخارج. لأن المطالبة بحقوق للمسلمين والعرب في بقية دول العالم، لا بد أن يسبقه إيمان حقيقي بمبادئ حقوق الإنسان العالمية.

نعود إلى البداية، الوطن العربي يعيش تفرقة معلنة أو كامنة في التعامل مع الثقافات والأديان المختلفة التي تحتويها كل دولة. بل ما زال اللون والأصل القبلي أو ما نسميه الحسب والنسب، يلعبان دوراً في تحديد العلاقات الاجتماعية وتصنيف الفرد حسب مكانة ودور ومركز يقوم على الوراثة وليس الاكتساب. ورغم أن مثل هذه التفرقة غير موجودة - بالطبع - في الدساتير المكتوبة ولكنها هي الواقع الذي يحرك الحياة العامة. وهذا ما يجعل المشكلة معقدة لأنها غير معلنة

ولا يمكن محاربتها بالقوانين والإجراءات الإدارية. ولا بد من قيام ثقافة مساواة وديمقراطية حقيقية في الوطن العربي حيث يمكن تغيير الاتجاهات والمواقف. وفي الوقت نفسه، فإن التنمية الشاملة والعادلة يمكن أن تساهم في تجاوز الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والتي غالباً ما تختفي في لبوس العنصرية والإثنية الفارقية.

تعـقـيب على مبحث
الدكتور حيدر إبراهيم علي

الدكتور ميلاد حنا

ديباجة لهذا التعليق:

قبل أن أسطر تعليقي على الدراسة الممتعة المقدمة من زميلي وشريكي في هذا المجلد عن (الأقليات في العالم العربي) رؤية لمحللين ومفكرين ومختلفين، أود أن أمتدح النهج الذي ابتكرته (دار الفكر) في أن يكتب كل مشارك رؤية مستقلة تماماً، وليأخذ وقته في الكتابة، فليقدم إنتاجه الفكري في القضية المطروحة، ثم يصير تبادل الإنتاج، فيقرأ كل منهما إنتاج الآخر ثم يعقب عليها، فهذه ممارسة عملية لمبدأ (الحوار) ليستمتع القارئ في مجلد واحد بدراستين وحوارين.

ولما كانت الدراسات والتحليلات (النظرية) عن قضية (الأقليات في الوطن العربي) قليلة، وربما نادرة، ولما كانت خبرة كل أقلية تختلف اختلافاً شاسعاً في تاريخها وتطورها عن الأخرى، لذلك غالباً ما تجيء الرؤى والتحليل مختلفة في النهج والنتاج والشكل. فالدراسة التي قدمتها تختلف كثيراً عن تلك المقدمة من د. حيدر إبراهيم، وهو أمر سيلمسه القارئ من خلال قراءة الدراستين، فضلاً عن أن الإنتاج الفكري في مجال العلوم الإنسانية - بشكل عام - مثل الفلسفة والأنثروبولوجيا والأدب والفنون، يختلف كثيراً عن تلك المرتبطة بالعلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء وتطبيقاتها العملية.

ولما كنت كإنسان قد مارست العمل في مجال الهندسة، حيث قمت بالتدريس الجامعي كأستاذ الإنشاءات بهندسة عين شمس بالقاهرة لنحو نصف قرن؛ من

معيد إلى أستاذ ولا زلت أعمل بممارسة المهنة في مجال الهندسة الإنشائية حتى الآن، لذلك فقد تذوقت طعم (التفكير العلمي) ونهج الطريق البرجماتي والمسلك الرياضي (Mathamatical)، فالملاحظ بشكل عام أن المشتغلين بالعلوم الطبيعية الفيزيائية وتطبيقاتها في مجال الهندسة والطب والزراعة وما إليها، لا يختلفون فيما بينهم كثيراً، فإذا اتفق على الافتراضات الأساسية، وتمّ تشكيل المعادلات الرياضية (Equations) فإن التسلسل الرياضي الصحيح – وله قواعده الثابتة – سوف يوصل إلى النتيجة ذاتها في الأغلب الأعم.

وعندما انتقلت تدريجياً – لأسباب ليس هذا مكانها – من دنيا العلوم الطبيعية والهندسية، وكانت نقطة التحول مع اعتقالي في أحداث سبتمبر ١٩٨١م في أعقاب الصدام الطائفي في منطقة الزاوية الحمراء بشمال القاهرة، والذي جرى في تموز (يوليو) عام ١٩٨١م، وجدت نفسي مهموماً، بقضايا الأقليات.. ثم صرت بعدها – وخلال عام ١٩٨٤م – رئيس لجنة الإسكان بمجلس الشعب، وهكذا تحولت إلى مجال العلوم الإنسانية والتي لها مسلك آخر في التفكير، فغالباً ما يكون نتاجها مقروناً ومغلفاً بخبرة (ذاتية)، وهو ما ظهر جلياً في وجود هذا التباين الواضح، بين دراستي والتي اخترت لها عنواناً مختلفاً ثم سبيلاً وطريقاً – بل ونهجاً – مغايراً للنهج الذي سوف يلاحظه القارئ في دراسة الأخ العزيز د. حيدر إبراهيم علي، فهو بحكم الممارسة لسنوات طويلة في مجال العلوم الإنسانية، وبحكم أنه سوداني مشتغل – بل ومنغمس – في مشاكل بلاده – قد سلك طريقاً مختلفاً سجله في دراسته التي تعلمت منها الكثير.

فمصر لا توجد بها مشكلة (أقليات) بالمفاهيم والتنوعات التي قدمها حيدر، اللهم إلا موضوع الأقلية الدينية ممثلة فيما يعرف بهموم (أقباط مصر المسيحيين)، ثم إلى حد ما مشكلة (أهالي بلاد النوبة) والتي لا تثير مشاكل تذكر في مصر، ومن ثم كان اهتمامي مركزاً في الطرح والتحليل والسرد والمعلومات على (الأقليات الدينية) بما في ذلك إلقاء الأضواء على (الأقليات) داخل كل دين...!!

أما الصديق د. حيدر إبراهيم علي، فهو منفعل أساساً – كمواطن سوداني في طليعة المثقفين هناك – مهتم بقضية (الحرب الأهلية) في السودان (والتي يمكن أن يؤرخ لها بصيف عام ١٩٥٥م، وطوال هذه السنوات الطويلة عجزت القوى السياسية والنخب الحاكمة عن الوصول إلى حل ناجح لوقف هذا النـــزيف من الدم بالاقتتال في الأدغال، وبالتأكيد فإن العجز عن الحل، دليل ضعف التحليل والفهم للمشكلة.

كما لمست خلال قراءتي لدراسة د. حيدر أنه يحاول أن يستخدم ويسخر معرفته وأدواته كباحث ومحلل في تخصصات مختلفة، تصب كلها في مجال (العلوم الإنسانية) أن يقدم رؤية يساعد بها النخب السودانية، لتقديم مخرج لمشكلة السودان، حيث استمرت الحرب الأهلية معظم عمر السودان (المستقل) والذي بدأ رسمياً منذ أول كانون الثاني (يناير) عام ١٩٥٦م.

ورغم هذا التباين (الذاتي) بيننا، فإننا نتفق في الحلول العملية، فهو يذكر – على سبيل المثال – في ص ١٣: «أن البحث عن حلول عملية وواقعية لمشكلات الأقليات من خلال التسامح وقبول الآخر، وتبني التعددية السياسية والثقافية، هو المدخل الصحيح لقيام دولة وطنية قوية، يمكن أن تتجه نحو وحدة قوية شاملة ومستدامة، وهذا ذات الفهم الذي يتخلل في ثنايا دراستي هنا وهناك، بل هو صلب رؤيتي في كتابي (قبول الآخر)» [1].

وهناك جانب (تباين) بين الدراستين، بسبب تأثر كل منا بما حدث ويحدث في وطنه، وكما تقول الأمثال (كل وعاء ينضح بما فيه) ففي نهاية المقدمة ص ١٤ يشير د. حيدر إلى أن (القضية هي الوصول إلى الدوافع التي تجعل المجموعات البشرية تصل إلى حد القتال، في محاولة القضاء على الآخر)، وهو ما جرى ويجري في السودان بالفعل، بينما تأثرت – كمصري – بقضية الأقباط، وهي

---

(١) صدرت الطبعة الرابعة من كتابي (قبول الآخر) في كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٢م، الناشر: الإعلامية، القاهرة.

مبنية وتقوم أساساً على قبول الآخر، أي المعايشة، ولم تصل – في أي مرحلة – إلى الاقتتال، وإن حدث (صدام) فإنه يوصف بأنه (فتنة طائفية) لا يمتد مداها الزمني إلا لساعات وربما أياماً، ولم نلمس أن التوتر زاد عن أسبوع، وغالباً ما يكون الصدام محلياً في قرية مثل ما جرى في الكشح أو قرية بني ولموس؛ وهي قرية مغمورة تطل على بحر يوسف (في غرب مركز مغاغة – محافظة المنيا يوم ١٠ شباط (فبراير) ٢٠٠٢م، أو في مدينة أبو قرقاص بمحافظة المنيا أيضاً، أو قد تكون في أحد أحياء القاهرة، مثل الخانكة أو الزاوية الحمراء، ولذلك كان توجه دراستي مختلفاً لأنني متأثر بمعايشتي لمشاكل الأقباط في مصر، ولا زلت أراها – رغم هذه الأحداث المتفرقة والمتكررة – نموذجاً للمعايشة بين الأديان.

كل هذا الذي ذكرته إجمالاً يتعلق بالنهج والتسلسل الفكري وأوجه الاتفاق والاختلاف بين الدراستين، أما من ناحية الشكل، فقد آثر د. حيدر أن يجعل دراسته مركزة في مقدمة وثلاثة فصول، وهذه هي سمة أهل الدراسات الإنسانية لغزارة التدفق التحليلي المعرفي لكل فصل بشكل متكامل ومسلسل، كما سيتضح فيما بعد، أما في دراستي، فقد آثرت تقسيمها إلى عدد أكبر من الفصول (ولذا لم أرغب أن أسميها كذلك تحديداً) واكتفيت بالمسلسل الرقمي للمواضيع ١، ٢، ٣، ... و ٨، وكان هدفي وتصوري أن يكون كل جزء بحجم بسيط يتيح للقارئ العادي قراءته متكاملاً في جلسة واحدة – فمشاغل الحياة وإيقاعها السريع، صار أكثر تدافعاً في اليوم الواحد، والوقت المتبقي والمتاح للقراءة – خارج مشاغل الحياة – لا يسمح إلا بساعة أو ساعتين، ينتـــزعهما القارئ بصعوبة، ثم يعود ليواصل أعماله المعتادة اليومية، ومن هنا كان هناك خلاف في شكل وحجم الدراستين ففي التباين ثراءً وأحياناً متعة...!!

أعجبني أن يحدد د. حيدر الأبعاد الستة لمشاكل الأقليات. أي في جوانبها التاريخية والديمغرافية والمؤسسية... إلخ. حسبما سردها في الصفحات ٢٥ – ٢٦ بشكل موجز، ولكنه كان أكثر تحديداً لمداخل مشكلة الأقليات: الفسيولوجي والسيكولوجي، والاجتماعي والنفسي، كما ذكرت بإيجاز أكبر في الصفحتين

٢٦ - ٢٧، وكم كنت أود لو كان هناك إطناب في سرد وشرح كل بعد وكل مدخل، ففي ذلك ما يشبع دارسي قضية الأقليات.

وكما توقعت، فإن البداية الحقيقية لهذا الفصل تجيء تحت عنوان (الأقليات والعرقية) ص ٢٨، وأراه العنوان الفعلي لهذا الفصل، والذي يدخلنا إلى العمق في ص ٣٨ بشرح قضية؛ الرق والأقليات (وهي صلب وعصب المشكلة في السودان، وكنت أتمنى أن أستزيد من المعلومات التاريخية عن؛ الرق والعبيد في السودان)، فالمعلومات في هذه القضية غير متاحة - بسبب التعتيم الثقافي عنها - لقراء العربية، فصرنا مثل (النعام) نتوهم أن لا أثر لموضوع الرق على مشاكل السودان، لأننا لا نعرف عمقها التاريخي.

كان البديل أمام د. حيدر هو أن يوثق لحركة تحرير العبيد في أمريكا ص ٤٤، بمرور عابر عن الرق في السودان، وكم أتمنى أن يذكر لنا د. حيدر (في طبعة تالية) متى بدأ الرق في السودان؟ وما تفاصيل اصطياد العبيد، وأساليب بيعهم ونقلهم وأسعارهم في مناطق السودان أو غيره؟ كان منطقياً أن تقودنا هذه المعرفة بالتاريخ عن الرق والأعراق إلى الفقرة التالية الهامة في الفصل الأول ٤٥ بعنوان (العلاقات العرقية في المجتمع والدولة) حيث جاء ما نصه:

(تمثل خلفيات العرق والرق والإثنية، الأسس التاريخية لموضوع (الأقليات) وهي التي زودت المواقف الراهنة بإيديولوجيات وثقافات التمييز والتفرقة... لأنها ليست مجرد تاريخ، بل تشكل حاضر ومشكلات المستقبل)، وهذه العبارة تؤكد ما سبق أن قلناه من أن كل وعاء ينضح بما فيه، أي إن كل كاتب متأثر بالواقع الذي يعيشه ويحياه، وأن د. حيدر منفعل بموضوع التفرقة بسبب العرق، والتي أدت إلى الرق، وهو صلب الصراع والجذور التاريخية في السودان، وإن كان الاعتذار التاريخي للسيد الصادق المهدي في منتصف عام ٢٠٠١م كان مرطباً وملطفاً، في الصراع التاريخي بين شمال السودان وجنوبه.

ويصل د. حيدر إلى (لقطة جميلة) ص ٥٠، لتحليل العلاقة الجدلية بين التعصب والتفرقة، فليست كل تفرقة موصلة إلى تعصب، لأنه لا يولد الفرد متعصباً بطبعه، وهذا هو عصب رؤية قبول الآخر، ومن هنا كنا متفقين، في أن التفرقة هي التي تقود إلى التعصب، وهي مشاعر إنسانية يولدها المجتمع نتيجة عدم تكافؤ الفرص.

وعندما يكتشف د. حيدر أنه قد استهلك الجزء الأكبر من الفصل الأول في قضية (الأقلية العرقية)، آثر قبل أن ينهي هذا الفصل، لأن يشير إلى (أنواع الأقليات) ص ٥٢، والتي يصنفها في ردود أفعالها، وطبيعة علاقاتها مع الجماعة السائدة في المجتمع، وهي تتراوح بين أقلية تذوب في الأغلبية وأخرى (صدامية)، لكي يمهد للفصل الثاني والذي اختار له عنوان (الخلفية التاريخية للأقليات وظهور التمايز) وأرى أن معظم هذا الفصل يتحدث عن (الأقليات الدينية في العالم الإسلامي) كما سيتضح للقارئ من التعقيب التالي:

تعليق على الفصل الثاني

ويحسن أن يعدل عنوان هذا الفصل ليكون (أوضاع الأقليات في العالم الإسلامي) كما أسلفناه، فمع بداية هذا الفصل ص ٥٦ يتحدث عن أن (الدعوة النبوية تؤكد المساواة بين القبائل والعشائر)... وأن (هذا ما جذب الفقراء والمستضعفين إلى الدين الجديد)، ويسجل الآيات القرآنية التي تؤكد هذه المعاني، وفي ذات الفقرة يذكر حقيقة تاريخية وهي (رفض المستكبرون أو ملأ قريش أن يقبلوا برسالة محمد، وهم الذين يمثلون فئة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد) (لاحظ أن موضوع الرق والعبيد يشغل فكر د. حيدر، وكيف أنه يعطي البعد الاقتصادي أهمية خاصة كسبب للتفرقة بين أغلبية وأقلية).

ويتغير اتجاه الريح ففي ص ٥٨ يعود إلى نص الآية الكريمة: {ومَن يَبْتَغِ غَيرَ الإسلامِ ديناً فَلَن يُقْبَلَ مِنهُ وهُو في الآخِرَةِ مِنَ الخاسِرينَ} [آل عمران: ٨٥/٣]، ثم

يستكمل (ومن هنا كان لا بد من وضع حدود واضحة لا تحتمل التهاون.. بين المسلمين وغير المسلمين)... وتجيء بداية ص ٥٩ تحمل نص الآية الكريمة: {وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّه} [الأنفال: ٣٩/٨]، كان طبيعياً في إطار هذه المقدمات الجديدة التي تنتقل من المودة والانتشار إلى التشدد والتعالي، أن تكون الفقرة التالية من هذا الفصل ص ٦١ بعنوان (أوضاع غير المسلمين).. حيث يقول:

« وتكون التفرقة أكثر وضوحاً في ص ٦٣، (بغضِّ النظر عن التسمية، فإن الإسلام واجه منذ البداية وجود جماعات لا تؤمن بالدين الشامل، والذي يقيم العلاقات على الإيمان والكفر، وكان لا بد من إيجاد صيغة تعايش سلمي للاختلاف والتمايز... فالإسلام كان يريد أن يضمن الوجود ثم الانتشار بأقل خسائر ممكنة).. ثم يستطرد بوضوح (لذلك حاول أن يهادن ثم يخير أو يشل أو حتى يقتل الأعداء).».

ويقول د. حيدر صراحة في ص ٦٦: (وكانت معركة بدر هي النقطة الحاسمة في التحول، لأنها أكدت توحيد الأمة الإسلامية تجاه كل الأديان والمجتمعات الأخرى).. ويستكمل د. حيدر رؤيته لتوحيد الدعوة الإسلامية فيقول: (.. في البداية كان إقصاء عبدة الأوثان تماماً عن جماعة المؤمنين في كل مجالات الحياة والعقيدة، ثم جاء (أهل الكتاب) ليحتلوا مكانهم بين فئة الكفار على الصعيد الديني، ولكن قبلوا – نسبياً – على المستوى الاجتماعي، ثم فرضت عليهم (الجزية) أو وضعية الذميين.. ثم يطرح د. حيدر التساؤل المشروع وهو (هل تقوم الدولة على حقوق المواطنة أو على العقيدة الدينية؟) آخر ص ٦٦.

وكان طبيعياً أن يقود كل ذلك، ليناقش موضوع (أهل الذمة) كعنوان فرعي في ص ٧٠ مع تفسيرات كتاب إسلاميين آخرين، لتفسير وضع أهل الذمة في (اجتهاد جديد) لقبول غير المسلمين كمواطنين متساوين في دولة إسلامية عصرية، وهو ما عجز عنه دعاة الإسلامية حتى الآن)، وهي معضلة عصرية

تواجه كل من يدعو لإنشاء دولة إسلامية تطبق الشريعة. وقد ازدادت هذه الأزمة تعقيداً – على مستوى العالم – بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١م، وأعتقد أن د. حيدر في حاجة لسرد إضافات لهذا الفصل، لأن رؤيته الحالية لا تقدم الاجتهاد المناسب لغير المسلمين، كما أنها لا تقدم الرؤية التي ينتظرها الليبراليون في الغرب ويتضح ذلك فيما جاء بعد ذلك.

ففي آخر ص ٧١ يذكر (أن الفرق بين الذميين والمستأمنين في المجتمع الإسلامي، هو أن الذميين هم أقلية غير مسلمة فيه، إلا أنهم مواطنون، وليسوا أجانب فيه، لأنهم يحملون جنسية دار الإسلام أي الجنسية الإسلامية)، ويرجع د. حيدر هذا التعريف إلى رؤية مفكر آخر، لأنه مأخوذ من بحث قدمه عبد الكريم زيدان في مجلة (الحقوق) السنة السابعة عدد ٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣م ص ٣٦. وينتقد د. حيدر هذا التعريف قائلاً إنه (استخدم مصطلح (مواطن) و (جنسية) ولكنه يقدم بمعنى مختلف، إذ يقصد بالجنسية أنه يقيم في دار الإسلام، أي (الإقامة)!! وهو يرى المسلم والذمي يحملان جنسية هذه الدار، ولكن الأساس مختلف، فأساس جنسية المسلم عقيدته الإسلامية وأساس جنسية الذمي عقد البيعة، أما (المستأمنون) فهم الأجانب أي هم أناس غير مسلمين ودخلوا دار الإسلام بأمان مؤقت، ويتبعون دولة أجنبية عن دار الإسلام، ويستشهد بنص الآية القرآنية من [سورة التوبة ٩/٦].

ومع الاستطراد وفي ص ٧٤ يتعقد وضع الذمي وحقوقه، ويستشهد بكتاب ابن قيم الجوزية بسرد أحكام تضيق على أهل الذمة وتصعب حراكهم، والتي تهدف – كما يبدو – إلى إشعار الذّمي بدونيته، أو على الأقل منعه من الاستعلاء على المسلم، تطبيقاً لنص الآية {إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الأَذَلِّينَ} [المجادلة: ٥٨/٢٠]، والنتيجة هي أن (أهل الذّمة) يمنعون من سكنى الدار العالية على المسلمين، ويمنعون من صدور المجالس، ويلجؤون إلى أضيق الطرق مستشهدين بالحديث «إذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه» وألا يضربوا النواقيس في الكنائس إلا ضرباً خفيفاً، وعدم ظهور الصلبان فوقها،

وعدم رفع الصوت في الصلاة.. ويستكمل في ص ٧٥ (وقد تشدد المتوكل خلال الفترة (٨٥٠ – ٨٥٤م) في تقييد أوضاع الذميين، فقد أمرهم بوضع صور شياطين من خشب على أبواب دورهم، وأن تكون أرديتهم الخارجية من اللون الأصفر، ولم يرخص لهم إلا بركوب البغال والحمير.. ثم أصدر مرسوماً يقول بأن شهادة النصراني أو اليهودي لا تقوم على المسلم، وذلك لأنهم حرفوا ما بأيديهم من كتاب الله. (انتهى النص).

وتبلغ شجاعة د. حيدر قمتها، عندما يطرح بصراحة في ص ٧٦ قضية (تقلد المناصب العليا بالنسبة للذميين) وهي نقطة خلاف حقيقية، إذ تجد اجتهادات طريفة في هذه المسألة، منها من يقول: إن عقد الذمة غير مؤبد، لذلك لا يوجد أي موانع من زيادة حقوقهم وضماناتهم لو تحسنت الأوضاع العامة في المجتمع الإسلامي ص ٧٧، ثم يوصل د. حيدر الشجاعة إلى ذروتها بالرجوع إلى نص حديث صحيح: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله.. ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم.. فإن أبوا فسلهم الجزية، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم».

وفي نهاية هذا الفصل يقوم د. حيدر بعرض شائق عن وضع (الموالي والشعوبية) وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وبه معلومات كان معظمها جديداً بالنسبة لي؛ (فالموالي) هم كل الذين دخلوا الإسلام من غير العرب (ص ٨٠) ثم يذكر (أن أغلبية الفلاحين في الدولة الأموية كانوا من الموالي وأهل الذمة)، وهي معلومة ذات دلالة مأخوذة من دراسة بعنوان (مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي)، ويسجل أن هذه المقولة للمؤلف برهان الدين دلو وصادرة عن دار الفارابي، ببيروت عام ١٩٨٥م ص ٢١٠، أي إن د. حيدر يودّ أن يرجع المفاهيم إلى أصحابها عملاً بمقولة أن (ناقل الكفر ليس بكافر).

وأخيراً يختتم د. حيدر هذا الفصل الثاني بالحديث عن (الشعوبيين) والتي تعرف كما جاء في ص ٨٤ بأن (الشعوبي هو الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم (ولم أشعر فيما إذا كان الشعوبيون (أقلية) لا زالت قائمة

حتى الآن، أم أنها مصطلح لجماعة قد اندثرت. وينتهي الفصل الثاني بعبارة مستعصية الفهم، ولا تتفق مع عنوان الدراسة عن (الأقليات والحرية)، والتي تقول ص ٨٥: (إن الدعوة إلى الاهتمام بالأقليات في الوطن العربي يمكن أن تصنف بسهولة ضمن (الشعوبية)، لذلك فالمفهوم ليس مجرد كلمة تنتمي إلى الماضي والتاريخ ولكنه حي ويعيش في واقع صراع المساواة، واحترام الاختلاف الثقافي، والاثني في إطار عربي).

وعقب أن قرأت هذه المعلومة، شعرت بأنني كنت أعيش في (وهم كبير) عندما كنت أصنف نفسي بأنني (مصري عربي قبطي قابل للآخر) وفهمت لماذا انهارت (القومية العربية) لأن إيديولوجية (الشعوبية) قد دمرتها من داخلها، وكان من الأفضل تجاوز تصنيفات كثيرة كان لها وجود منذ قرون، ثم صارت تاريخاً قد مضى، وانتهى.. وفي رأيي أن د. حيدر في حاجة لأن يوضح في صراحة رأيه فيما ذكر من مفاهيم قديمة، لا زالت مستخدمة حتى الآن، وتتسبب في عدم احترام الغرب لهذه المفاهيم، وصرنا في حاجة إلى حوار داخلي لتوضيح المفاهيم القديمة التي انتهى عهدها، وصارت تاريخاً، وإلا فإن الصراع مع الغرب سوف يستمر.

الفصل الثالث والأخير

التزم د. حيدر بالعنوان الذي حدده الناشر، ولذلك جعله عنواناً للفصل الثالث والأخير، وبشكل أكثر اختصاراً، وتحديداً، وهو قضية الحرية ومشكلات الأقليات، وقد بدأ هذا الفصل بعبارة شدت انتباهي منذ البداية ص ٨٦ وهي (جاء مفهوم الحرية بالمعاني والدلالات والمضامين المعاصرة، والمتداولة حالياً، متأخراً كثيراً على الفكر العربي - الإسلامي، وقد استخدمت كلمة (حر) مقابل (عبد) أو تحرير رقبة.. ثم يستطرد: (ولقد وجدت كلمة الحرية لأول مرة في الخطاب الإسلامي متضمنة بمفردات جديدة من خلال الكتابات العثمانية

المبكرة، التي قدمت من الغرب ويؤرخ لها بمعناها السياسي مع قدوم نابليون ومخاطبته المصريين باسم الجمهورية الفرنسية القائمة على (الحرية والمساواة والإخاء) عام ١٧٩٨م.

ومن أجمل التشبيهات التي أوردها د. حيدر ص ٩١ وصفه الأقلية في الحياة العربية - الإسلامية أشبه بالمياه الجوفية: موجودة وغير مرئية، ولكن عند الحاجة يمكن التنقيب والحفر لإظهارها، وعلى هذا السطح تبدو الوحدة والاندماج والمساواة، ولقد ساعدت ماضوية الفكر والواقع العربيين، ص ٩٣، على أن يكون التاريخ حياً وموجوداً حتى الآن، فظاهرة مثل الرق ألغيت ممارسته رسمياً، وبعض البلاد العربية مثل السعودية وموريتانيا قد قبلت الإلغاء مؤخراً، ورغم ذلك ظلت الظاهرة جزءاً من الثقافة من خلال المعاملة، ففي تونس طبق قرار منع تجارة الرقيق عام ١٩٤٨م، ثم تلتها الجزائر في العام ذاته، أما المغرب فلم توافق على منع تجارة الرقيق إلا عام ١٩٢٢م نتيجة ضغوط فرنسية..!!

ورغم كل ذلك، فهناك أعراف تمنع أو تقاوم الزيجات التي لا تلتزم بقواعد معينة، بهدف الحفاظ على نقاء عرقي متوهم، ثم يستشهد د. حيدر ص ٩٥ بقضية شرعية شاهدتها المحاكم السودانية في أوائل السبعينيات من القرن ٢٠، عندما اعترض أهل فتاة على زواج ابنتهم من زميل لها بحجة أن أصله غير صافٍ وبه رق!!..

ويسترجع د. حيدر ص ٩٧ الصراع بين الإمبراطورية العثمانية ودول أوربا في انتزاع حقوق الأقليات المسيحية التي كانت تعيش تحت مظلة الخلافة العثمانية، إلى أن توجت جهودها بإصدار الخط الهمايوني عام ١٨٦٥م، وهو الأمر الذي دفعني لأن أشير إلى تفاصيل (نظام الملل) الذي ابتدعته الخلافة العثمانية، وقد خصصنا له فقرة خاصة في دراستنا، وكذلك سجلت نص الخط الهمايوني في الملحق رقم ٢ للدراسة المقدمة منا.

وفي مجال استعراض لنماذج الأقليات في العالم العربي، اختار د. حيدر أربع أقليات لكل منها خصوصيتها العرقية أو الثقافية أو الدينية وهم المسيحيون والزنوج والأكراد والبربر.

وسوف أختص هذا التعليق بأن أنشر وثيقة تاريخية هامة كانت قد وقعت بين الطوائف الدينية في لبنان عام ١٨٤٠م (أي قبل صدور الخط الهمايوني عام ١٨٥٦م، ووقت غزو محمد علي باشا والي مصر لهذه المنطقة) لأنها جديرة بالتأمل فهي فريدة من نوعها:

الوثيقة والمسماة (عامية ١٨٤٠م)

يعتمد التوازن السياسي في لبنان على العلاقات الدقيقة بين نحو ١٧ طائفة دينية وعرقية، وهو أمر قديم تطور نتيجة ظروف هجرة محلية بدأت كجزء من آثار الحروب الصليبيـــية، أي تعود لقرون طويلة.

ولهذه الوثيقة معي قصة طريفة جديرة بالطرح، ففي زيارتي الأخيرة للبنان في آذار (مارس) ٢٠٠١م لحضور حفل تكريم لي من الحركة الثقافية أنطلياس (إذ منحوني لقب أحد أعلام الفكر في العالم العربي) أقول، استوقف نظري أن معظم هذه المنطقة (أنطلياس) الواقعة شمال بيروت من (الموارنة) وأخذت اسمها – فيما أتصور – من مزج اسم أنطنيوس مع مار إلياس، وقد دعاني د. عصام خليفة أمين هذه الحركة الثقافية – في أحد الأمسيات – لزيارة الكنيسة مار إلياس القريبة من مركز الحركة الثقافية، ولمست اهتماماً خاصاً بوثيقة أصلية معلقة في موقع بارز في هذه الكنيسة، والوثيقة معروفة لديهم باسم (عامية ١٨٤٠م) أي إنها نشرت على (عموم) الناس وقتها، ووجدت من المفيد – والمناسب – عند عرض مشاكل الأقليات في الوطن العربي، شرح أسلوب حلول المشاكل بين الطوائف المختلفة (دون تدخل حكومي) بل بمفاوضات مباشرة من رؤساء وقيادات هذه الأقليات (وكلهم طوائف متقاربة الوزن الاجتماعي والأهمية، أي ليس من بينهم (أغلبية وأقلية).

تسجل الوثيقة كلماتها على النحو التالي:

إنه يوم تاريخه، قد حضرنا إلى ماري إلياس أنطلياس نحن المذكورين أسماؤنا به بوجه العموم من دروز ونصارى[1] ومتاولة[2] وإسلام[3] المعروفين بجبل لبنان كافة القرى. وقسمنا يمين على مذبح القديس المرقوم لا نخون، ولا نطابق بضرر أحد منا كائناً من يكون، القول واحد والرأي واحد، ونحن جمهور الدروز إذا حدث منا أدنى خلل نكون بارين من ديانتنا ومقطوعين من شركة الدروز، والخطوط الخمسة، وتكون نساؤنا طالقة من السبعة مذاهب، ومحرمة علينا من الوجوه كافة، وأيضاً يشهد علينا مار إلياس ويكون خصمنا.

وقد أقمنا علينا شيخاً جناب الشيخ فرنسيس ابن جناب الشيخ حنا هيكل الخازن من غوسطا. ونحن جمهور النصارى الذي يخون منا يكون مار إلياس خصمه، ويكون له موته على دين المسيح.

حرر في ربيع آخر سنة ألف ومئتين وستة وخمسين.

وقد صدق على هذا القسم رئيس دير مار إلياس في ٨ حزيران (يونيو) عام ١٨٤٠م مسيحية.

وتدل هذه الوثيقة على أن الأقليات الدينية الرئيسية في جبل لبنان من دروز وموارنة وشيعة وسنة، قد رغبوا أن يكونوا تحالفاً فيما بينهم ضد أي معتدٍ، من الخارج، وأنهم قد أقسموا على مذبح مار إلياس القديس الماروني معلنين ومؤكدين أن القسم على هذا المذبح قسم صحيح.

---

(١) نصارى: والمقصود بهم الطوائف المسيحية كافة، وفي مقدمتهم الموارنة.

(٢) المتاولة: جمع المتولي أي المنحاز إلى علي. أي الشيعة الاثني عشرية.

(٣) الإسلام: ويقصد بهم الطوائف الإسلامية عموماً، وفي مقدمتهم السنة.

كلمة ختام

لقد استمتعت بقراءة دراسة د. حيدر إبراهيم علي. وعرفت معلومات جديدة عن قضايا الرق والعبودية. إذ يوجد تعتيم غير مبرر على النشر في هذه القضية الهامة والحساسة، وكيف كان تأثيرها كبيراً على قضية الحرب الأهلية في السودان.

وأتصور أن الرؤية التي قدمتها فيما كتبت مختلفة في السرد، وبها معلومات في منظور تطور الأديان في المنطقة العربية عبر ألفي عام، فوصلنا إلى هذا الوضع المعقد والمتشابك بين ظروف الأقليات المختلفة، والتي ستأخذ مساراً أسرع في طريق (الحرية)، فإذا اقتنعت الأغلبية (قبل الأقليات) بنهج وفكر (قبول الآخر).

فإن هذه الثقافة والفهم ستتحول لتكون البلسم الثقافي لترطيب الأقليات، فيتم الانتقال التدريجي من التعالي التاريخي، حيث كان الرق والعبودية إلى التآخي المستقبلي، وهو طريق الحرية والحقوق المتساوية أي المواطنة.

وفي الختام، فإن ما عرضه د. حيدر من نصوص حول علاقة المسلمين بغير المسلمين سوف يفتح أسئلة أكثر من تقديمه إجابات، وبالذات بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م، ويا حبذا لو بادر د. حيدر من الآن بتقديم وجهة نظر أكثر ملاءمة للعصر والألفية الثالثة.

١٨ آذار (مارس) ٢٠٠٢م

د. ميلاد حنا

* * *